إشكالية الفصل بين الدين والسياسة

إيڤان سترينسكي




محمد خطاب

إشكالية الفصل بين الدين والسياسة

تأليف
إيڤان سترينسكي

ترجمة
عبد الرحمن مجدي

مراجعة
هاني فتحي سليمان



إشكالية الفصل بين الدين والسياسة

إيڤان سترينسكي

Why Politics Can't Be Freed From Religion

Ivan Strenski

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: محمد الطوبجي

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ١٢٨١ ٤

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠١٠.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠١٦.

المحتويات

إلى صديقي ديفيد رابوبورت

«لست بحاجة إلى صديق يتغير متى تغيرت، ويوافق على ما أوافق عليه؛ فظلِّي خير من يؤدي تلك المهمة.» (بلوتارك)

شكر وتقدير

أود أن أشكر الأشخاص والمؤسسات التالية على دعمهم:

أفييل روشوالد، وإليزابيث سيفتون، وإيلين سترينسكي، وجاري دوريين، وجورج دوجان، وهنري هاردي، وآل هولشتاين، ومنظمة كوميونيتي إندومنت، وجون آر ستون، وجوناثان إل والتون، وجوزيف إل إسبوزيتو، ولورنس بارون، ولينل كادي، ومارك كلاديس، ومارك يورجنسماير، وموريس فريدمان، ونيك آلن، وبيجي مورجن، وريبيكا هاركين، وروبرت سيجال، ولجنة محاضرات بحوث مجالس الكليات بجامعة كاليفورنيا في مدينة ريفرسايد، وستيفن إنجلر، وتيسا وينجر، وتوم كاسوليس. وإلى ذكرى لويس دومو ونينيان سمارت.

الفصل الأول

عندما يتدخل الدين في السياسة

استقصاءات جذرية عن الدين والسلطة والسياسة

أكتب هذه الكلمات من لوس أنجلوس؛ المدينة التي تستضيف أكبر عدد من المهاجرين ذوي الأصول الإيرانية في العالم. كنا في أواخر شهر يونيو من عام ٢٠٠٩. في هذه الدولة النائية — والقريبة في ذات الوقت من أذهاننا — تنطلق مظاهرات ضخمة احتجاجًا على الانتخابات الرئاسية محل الخلاف، التي «فاز» بها الرئيس أحمدي نجاد. وعلى تويتر وفيسبوك والهواتف المحمولة وكاميرات الفيديو أو نشرات الأخبار على شاشات التليفزيون نعرف جميعنا، بل نرى بأعيننا، الأحداث التي تجري في شوارع طهران وتبريز وأصفهان، والتي لم تتضح نتائجها بعدُ، لكن الواضح للجميع أن ثمة صراعًا جديدًا بين القوة الغاشمة للشرطة والميليشيات من ناحية، والقوى الأدبية والمعنوية المحتشدة التي حرَّكها الإحساس بالظلم من ناحية أخرى. إنها «السلطة» تتحدث بلغتها الخاصة إلى «الحقيقة».

وبصفتي رجلًا اهتم طوال حياته بألغاز المعرفة الإنسانية؛ فقد حاولت دائمًا أن أسأل نفسي عما «أرى» عندما «أنظر» إلى شيء ما. ماذا أفهم، وكيف أستوعب أو أفسر ما يمر أمام عينيَّ؟ وبالمثل، باعتباري شخصًا له اهتمام طويل أيضًا بالدين والسياسة، فإنني أطالب نفسي بالمزيد لأصل إلى ما «أرى» عندما «أنظر» إلى تلك الصور القادمة من إيران البعيدة. كيف «أفهم» الأحداث الجارية في إيران في يونيو ٢٠٠٩ التي أشاهدها بعينيَّ؟ هل «أرى» السياسة فقط؟ وإن كان هذا ما أراه، فما معنى أن «أرى» شيئًا «سياسيًّا» عندما «أنظر» إلى المظاهرات أو صناديق الاقتراع المُغلقة بالأقفال، أو اللافتات بالإنجليزية التي تقول: «أريد صوتي»، أو السياسيين الذين يعلنون الفوز بالانتخابات، والآخرين الذين

يعترفون بالهزيمة، أو عندما أسمع المتظاهرين يهتفون: «الموت للديكتاتور»؟ ألا يمكنني أن «أرى» «السياسة» دون سواها في صور ملالي الشيعة المعمَّمين وحاملي لقب «آية الله» المبجلين والنساء «المحجبات»، وأسمع الحديث عن «الشهداء» و«الفداء»، أو أميز نداءات «الله أكبر!» في أذان العشاء التي تتردد من على الأسطح في جميع أرجاء المدينة؟ هل يمكن لكل ذلك الذي «أنظر» إليه أن «يُرى» أو يُفهَم بالشكل الأمثل من زاوية واحدة فقط هي «السياسة»؟ من الواضح أن الإجابة لا.

بمرور الأيام، تسعى السلطة الدينية الحاكمة إلى فرض إرادتها، لكنها وسط سعيها ذاك تصنع صورتها الدينية الموازية؛ الشهداء المستضعفون العظماء رغم ذلك من بين من سقطوا؛ فمقابل كل متظاهر يُقتل، ثمة شهيد يولد، ومقابل كل متظاهر تشعر «السلطة» أنها أزاحته خارج الصراع، يُنعى شهيد آخر، ويولد رمز «روحي» جديد. وفي مواجهة قوة ميليشيا الباسيج الغاشمة التي تستخدم الهراوات لتفريق حشود العُزَّل، تعلو الهتافات المناوئة للكذب والاحتيال والهيمنة متلفظة بالعبارة ذات السلطة المطلقة: «الله أكبر!»

إن كانت سياسة طهران هذه في يونيو ٢٠٠٩ تدخل تحت بند «السياسة» وحدها، فهي إذن نوع استثنائي جدًّا من السياسة، لا يضاهيها الكثير في العالم الغربي المعاصر. ربما تشبهها قليلًا مظاهرات فترة الثمانينيات من القرن العشرين التي اندلعت في أحواض بناء السفن في مدينة جدانسك؟ فهناك هتف المضربون المنتمون لحركة التضامن بشعارات مناوئة للنظام السياسي، رافعين إما صور البابا يوحنا بولس الثاني، وإما صور عذراء تشيستوخوفا المباركة في وجه قوات الأمن الحكومية. وكذلك تمر بأذهاننا مشاهد من المظاهرات المطالبة بالحقوق المدنية للسُّود في أمريكا في ستينيات القرن العشرين يتزعمها رجال الدين منشدين ترانيم يقتصر ترديدها عادة على الكنائس.

يطرح هذا النوع من «السياسة» الذي «اعتُبر» بنفس القدر «ذا صبغة دينية» عددًا من التساؤلات، فهل ثمة شيئان مختلفان تمامًا اسمهما الدين والسياسة؟ ألا يزال التمييز بين الاثنين ممكنًا أكثر من الفرق بين «الدين» و«المعتقدات الشاذة» مثلًا؟ أليس من المحتمل أن يكون تمييزنا بين «الدين» و«السياسة» مجرد وسيلة للتلاعب بأحدهما، كالحال مع جهود التفريق بين «الدين» و«المعتقدات الشاذة»؟ يُقال إن «السياسة» لا مكان لها في دور العبادة «الدينية»، و«الدين» كذلك يدخل ضمن الشئون الخاصة والشخصية، ولا ينتمي للساحة العامة التي نمارس فيها «السياسة»، إلا أننا نصطدم بعد ذلك بالأخبار الواردة من إيران، فيستحضر «رجال السياسة» السلطة المقدسة الممنوحة لهم بصفتهم

رجال دين، ويحتج المتظاهرون الذين يهتفون «الله أكبر» على نتيجة انتخابات رئيس الجمهورية، فهل أحد العملين «ديني» والآخر «سياسي»؟ وإن كان هذا هو الحال، فأيهما ديني وأيهما سياسي؟ هل من الممكن ألا تنطبق أوجه الاختلاف بين الدين والسياسة على إيران؟ ألا يصلح استدعاء صورة حركة التضامن أو د. مارتن لوثر كينج بالنسبة إلينا؟ أم أن العكس صحيح؟

وإذا قررنا — علاوة على ذلك — أن نصنف الأحداث إما «سياسية» وإما «دينية»، فما الذي نقر به فيما يخص رؤيتنا الأشمل للعالم إن فعلنا؟ في أغلب الأحيان، نتصور على ما يبدو أن الدين والسياسة شيئان متمايزان من الناحية الموضوعية مثل «أداتين»؛ كالمطرقة والسندان؛ لذا قال البعض إن كان كلٌّ من الدين والسياسة حاضرًا في أحداث طهران أو جدانسك أو مدينة سِلما، على سبيل المثال، فإن الدين كان «يُستغل» لأغراض سياسية؛ حيث «تستغله» القوى السياسية «لضرب» خصومها، فيشكو مدوِّن يكتب في موقع مخصص لمراقبة ثاديوس ماكوتر؛ عضو الكونجرس عن ميشيجان بذلك الأسلوب، قائلًا: «إن السياسة عمل كريه، بينما الدين عمل جميل؛ لذا عندما يحاول سياسيٌّ بمنتهى الوقاحة أن يستخدم الدين لينفذ أهدافه السياسية ينبغي على المواطنين أن يشعروا بالحنق» (بلوجر ٢٠٠٨). وبالغ القس بات روبرتسون في قوله: إن الإسلام «يُستخدم» هذه الأيام بشكل كامل لأغراض «سياسية»، لدرجة أن جوهره «الديني» أصبح سياسيًّا تمامًا. يقول روبرتسون: «علينا أن نعترف أن الإسلام ليس دينًا. إنما هو حركة سياسية عالمية تهدف إلى الهيمنة على العالم.» (روبرتسون ٢٠٠٧) فقد أخرجت «مطرقة» السياسة في الإسلام «سندان» الدين من الصورة تمامًا.

في المقابل، شكا آخرون من أن الدين «استخدم» السياسة؛ أي أن شيئًا أخرويًّا في جوهره تحوَّل إلى شيء يتعارض مع طبيعته، أي جرى تسييسه. لقد كانت التهمة الشائعة الموجهة لليمين المسيحي الأمريكي أنه حاول الإمساك بمطرقة السلطة «السياسية» لينفذ أغراضه الدينية الخاصة التي من بينها السيطرة على هيئات التدريس المحلية، ومنع تدريس نظرية التطور الداروينية في المدارس الحكومية، وحصد الأغلبية في مجلس النواب، ومِن ثَمَّ تجريم عمليات الإجهاض، وزواج المثليين وغير ذلك. وفي وقت ليس ببعيد، أثار انتخاب جون كينيدي بصفته أول رئيس يتبع المذهب الكاثوليكي الروماني مخاوف من أن يكون ذلك مؤامرة تعلن بدء عصر السيطرة البابوية على الأمة، وأحيانًا تكون الشكوك المتعلقة بالنوايا السياسية للفاتيكان بنفس قوة تلك الشكوك التي تحوم حول اليمين

المسيحي في الولايات المتحدة. ويذكرنا بهذه المخاوف تعليق على مدونة من قارئ اسمه روبرت سِنجر ردًّا على مقالة ميتشيل ماديجان سومرفيل بعنوان «وُلدت من جديد في بروكلين» في صحيفة نيويورك تايمز؛ إذ يصف سنجر الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في لهجة قاسية بأنها «كنيسة سياسية ... يحكمها أساقفة وكرادلة وباباوات سياسيون» (رسالة من روبرت سنجر ٢٠٠٩). إنها مطرقة الدين وسندان السياسة.

إذن عندما «ننظر» إلى احتجاجات طهران فما الذي «نراه»؟ هل «نرى» مثل هذا الاستغلال أو الاستخدام السياسي «للدين» من قِبل أيٍّ من الطرفين؟ هل «نرى» سياسة النظام «القبيحة» في جوهرها عندما «ننظر» إلى القوات شبه العسكرية التي تواجه الحشود التي تعتنق دين التظاهر السلمي «الجميل» بالأساس؟ أم «نرى» دين الملالي المسيس «القبيح» وقد انكشف فلم يعد دينًا جديرًا بالتصديق على الإطلاق، بل مجرد قناع لسياسة الهيمنة التي يلعبها النظام؟ وأيضًا هل «نرى» — ربما — دين المظاهرات «جميلًا» على وجه التحديد؛ لأنه — بعكس السياسة — شيء حميم وراءه إيمان عميق، وليس مجرد غطاء «لسياسة» العلمانية الغربية من ورائه؟ أم هل «نرى» الدين في شوارع طهران «جميلًا» على نحو خاص؛ لأنه — على غرار مسيرات د. مارتن لوثر كينج وغاندي — ربط الحياة على نحو شجاع بخلاص شعوب العالم؟ إن الأسئلة لا تقتصر على طهران، فبالنظر إلى نوع مشابه من الحركة الجماهيرية: ما الذي «رأيناه» عندما «نظرنا» إلى أحداث ساحة تيانانمن في يونيو عام ١٩٨٩؟ هل كانت تلك الأحداث هي الأخرى مجرد عمل «سياسي» من قِبل المتظاهرين؟ هل كانت الأحداث «سياسية» مجردة من «الدين»، فتختلف بالتبعية عن «السياسة» الشاذة التي تُمارَس في جدانسك وطهران وسلما؟ وعندما وقف «رجل الدبابة» ذلك الرمز المنفرد أمام دبابة متحركة وأجبرها على التوقف باستخدام السلطة المتجسدة فيه باعتباره إنسانًا، هل كنَّا «نرى» ما «رأيناه» في جدانسك أو طهران أو الجنوب الأمريكي؟ سيقول البعض إن إعلان رجل الدبابة بشكل عملي لقداسة إنسانيته الفردية يُعد «عملًا دينيًّا» بقدر ما كان رفع صورة العذراء المباركة أو صيحة «الله أكبر».

إلا أن هذه التساؤلات لا يمكن الإجابة عنها مباشرة، والسبب في عدم إمكانية الإجابة لا يتعلق بالحقائق التي تنبع منها تلك التساؤلات؛ إذ إننا لن نقترب من الإجابات في حال معرفتنا المزيد عن رجل الدبابة، أو مارتن لوثر، أو غاندي، أو المتظاهرين في طهران. فالسبب في عدم إمكانية الإجابة عن هذه التساؤلات هو أن مفاهيمنا عن الدين والسياسة (والسلطة) متعارضة منهجيًّا أو غير واضحة، ويتقيد استخدامنا لهذه

المصطلحات بفرضيات غير مدروسة، فلكي نبدأ بالبحث في التساؤلات التي تظهر أمامنا عن الدين والسياسة، علينا أولًا أن نُجري عملية بلورة أساسية لنظرتنا إلى الدين والسلطة والسياسة. علينا أن نشكك في افتراضاتنا المتعلقة بالطريقة التي نتحدث بها عن «السلطة»، على سبيل المثال، باعتبارها مجالًا موحدًا. علينا أن نختبر الأفكار التقليدية الشائعة التي تحيط بمفهوم «الدين»، باعتباره شيئًا جيدًا (أو سيئًّا) في جوهره، وباعتباره يقينًا داخليًّا ومنغلقًا ومستقلًّا، ويمكن اختزاله في الإيمان ببعض المعتقدات. علينا أن نتحدى الافتراض المسبق القائل بأن السياسة مستقلة، وأنها أعلى من جميع أبعاد الحياة الأخرى؛ كالفضيلة أو الاقتصاد أو الدين. وعلينا كذلك أن نتساءل لماذا يجب أن نتفق مع الرؤية الشائعة القائلة بأن «كل شيء مرتبط بالسياسة»؟ وذلك هو الهدف من هذا الكتاب.

ومن ثم فإن هذا الكتاب لا يتناول دقائق أمور «الدين» في هذا المكان والزمان أو ذاك، فالأمر لا يقتصر على عدم استعدادي لتأليف كتاب حول الدين والسياسة في الدول التي «تبدأ أسماؤها بحرف الألف» على سبيل المثال — وهي أيرلندا وإسرائيل وإندونيسيا وإيران والعراق وإنجوشيتيا وغيرها — فحسب، بل إن مثل هذه الكتب قد أُلِفت بوفرة؛ «فقد مررت بهذا الموقف وفعلت ذلك.» إذن كيف تكون طبيعة نوع آخر من الكتب عن السياسة والدين؟ لكي يكون الكتاب مؤثرًا، فسيكون عليه أن يتناول الدين والسياسة «بصفة عامة»، لكن كيف له في عموميته تلك أن يتجنب التعميمات الكاسحة البلهاء التي تنبع من نظرتها الدونية للعالم وكأنها من الرب؟ سيكون من التهور الصريح محاولة تأليف كتاب يدَّعي احتواءه للدين والسياسة على مستوًى عالمي، قبل التفكير النقدي على الأقل في كيفية استخدامنا لكلمتي «الدين» و«السياسة» ودراسة الافتراضات التي تكمن فيما وراء ظاهر حديثنا اليومي عن الدين والسياسة؛ لذا فإن ما أطرحه في هذا الكتاب هو التفكير النقدي فيما يتعلق بالمسميات الأساسية التالية: الدين والسلطة والسياسة.

كذلك سأحاول أن أذهب لما هو أبعد من ذلك. لقد كان المشاركون في كل الأحداث المذكورة في طهران وسلما وجدانسك وساحة تيانانمن — بطرق مختلفة — يمارسون «السياسة»، وربما تتوافر أسباب تحتم التمييز بين كل تلك «الطرق». فمن ناحية، هناك القوة التي لا يمكن مقاومتها للسلطة القسرية المطلقة، ومن ناحية أخرى، هناك مقاومة الروح العنيدة عقلًا (وقلبًا) التي لا تتزحزح، لكن هل يختلف هذان العاملان بدرجة كافية تستحق اختلاف المسمى، أم إنها مجرد ألفاظ مختلفة لكلمة «السلطة» في نفس السياق؟ ربما هما «شيئان» مختلفان، أم أنهما ضربان من «الشيء» ذاته؟ هل من السخف القول

بأن السياسة، من ناحية، تكتسي بحلتها المخيفة المميزة: القوة المطلقة والقسرية القاهرة؟ ألا نقر من الناحية الأخرى في ضوء الالتزام والرؤية الأخلاقية «بأسلحة الروح»، والتحريم الديني، والإصرار العنيد على الشرعية، والرغبة في الاعتراف بالسلطة الشرعية المستحقة، والإيمان بتقديس أشياء معينة وحفظها؟ إن هذا الكتاب ينطلق من إدراك الفروق في بنية هذه العوامل في عالمنا؛ فمن دون وضع تعريفات وتحديد فروق راسخة ومُحكمة ومجردة بين الدين والسياسة، سأسعى لفهم ما نقصده بالتفريق بين كلٍّ منهما، أو بالخلوص في المقابل إلى أنهما وجهان لعملة واحدة. ما الذي «يضيفه» ذلك إلى الطريقة التي «نرى» بها الأحداث في طهران في يونيو ٢٠٠٩ لنَصِفها بأنها أحداث «دينية» كما هي «سياسية»؟ ما الذي نحاول أن نبرزه عندما نقول: إننا «نرى» شيئًا «دينيًّا» وسط ما هو «سياسي»؟

وعليه، سأحاول أن أناقش الأسئلة التي طرحتُها من خلال الغوص في بحر المفاهيم الأساسية للدين والسلطة والسياسة؛ لنتمكن من شق أصداف المعاني الكامنة فيها واستخراج دُررها، لكن هدف الكتاب بعد الوصول إليها هو التنقيب فيها من أجل الوصول إلى فهم أفضل للدين والسياسة. إن تلك العملية الشاملة لغربلة مسمياتنا هي ما أسميه «الاستقصاء»؛ لذا في الفصل المقبل «سأستقصي» مفهوم «الدين» بالوجه الدارج في اللغة الشائعة، وحسبما رأته الأوساط الأكاديمية مؤخرًا، على حدٍّ سواء. وفي الفصل الثالث، سنُجري استقصاء مفهوم «السلطة» كما نُجري استقصاء مفهوم «السياسة» في الفصل الرابع. وبمجرد استقصاء تلك المفاهيم، لن أترك الأمر يقف عند هذا الحد، فالمفاهيم هي أشياء تستخدم للتعامل مع العالم من حولنا، وليست مسائل مجردة للتأمل النقدي وحسب. ربما يصلح التلاعب بالألفاظ في الهزل، لكنه لا ينفع في الجد. إن من بين أسباب تأليفي هذا الكتاب هو أنني أشعر بوجود قضايا عديدة تقع علينا مسئولية التعامل معها بصفتنا مفكرين مُنحوا ذلك الامتياز. وبينما هو ضروري أن ننظر في مسمياتنا — وأن «نستقصي» الدين والسلطة والسياسة — فإنني أريد أن يكون تفكيرنا مستندًا إليها كذلك. فعن طريق النظر من خلال المفاهيم النقدية إلى عالمنا، وبإضافة أفكارنا إلى بوتقة كل من خطاب الجامعات وخطاب المجتمع بصفة أعم، نضطلع — نحن المفكرين — بدورنا المسئول في الحوار المجتمعي؛ لذا سأحاول في الفصل الأخير أن أبيِّن كيف يمكن للتفكُّر بشأن مفاهيم الدين والسلطة والسياسة المبينة في الفصول الثاني والثالث والرابع على الترتيب أن يثري التفكير المستند إلى تلك المفاهيم في الفصل الخامس بالتطبيق على مسألة الانتحاريين في الشرق الأوسط.

الفصل الثاني

استقصاء مفهوم «الدين»

> لا يتقاتل الناس في الحقيقة بسبب الدين، وإن بدا أنهم يفعلون ذلك، فلا بد أنهم يتقاتلون على شيء آخر في واقع الأمر (بوسي ١٩٩١، ٢٦٧–٢٨٥، ٢٧٨).
>
> كانت اللغة الجديدة هي اللغة الرسمية في أوقيانوسيا، وقد وُضعت لتناسب الاحتياجات الفكرية للاشتراكية الإنجليزية ... وكما رأينا في حالة الكلمة «حر» يتم الإبقاء على بعض الكلمات التي حملت يومًا ما معنًى بِدعيًّا على سبيل المواءمة، لكن بعد تطهيرها من المعاني غير المرغوبة. وكثير من الكلمات الأخرى مثل: الشرف، والعدالة، والفضيلة، والعالمية، والديمقراطية، والعلوم، والدين لم تعد موجودة (أورويل ١٩٤٨، ٢٦٧–٢٧٩).

(١) معضلة الدين

يخبرنا الحس العام أننا نعلم جيدًا ما هو الدين. ما علينا سوى أن نفتح صفحات دليل مختلف النشاطات «وننظر» لما هو مكتوب أسفل كلمة «الدين»، أو نبحث عنها في جوجل، فهناك أكثر من ٣٦٧ مليون نتيجة بحث عن «الدين» جاهزة لإشباع فضول من يرغب. وعند قَصر البحث على «تعريف الدين»، فإن نتائج البحث تقل خمسين مرة تقريبًا، لكن يظل هناك ٧ ملايين نتيجة. أما إذا أردنا أن نلتزم بالمصادر الأكاديمية، فلم لا «ننظر» إلى جداول المحتويات والفهارس في معظم كتب العلوم الاجتماعية والسلوكية، وننقل ما يَرِد عن «الدين»؟ باعتبارهم تجريبيين ملتزمين، يرفض الكثيرون ممن يجرون استطلاعات في مجال «البحوث الاجتماعية» أن يفرضوا أي مسميات، بل يدرسون المسميات التي يمكن فهمها بسهولة في لغة الحياة اليومية، فعند السؤال عن «الدين» يفترض الباحثون أن من يجيبون عن السؤال يعرفون تعريف الكلمة.

مع ذلك، هذه بعض الحالات التي يمكن فيها للحس العام ولغة الحياة اليومية أن تضلنا ضلالًا بعيدًا؛ فلنأخذ كلمة مثل «الدين» من «على رفٍّ» لغة الحياة اليومية، إن جاز التعبير، أو من أثير الإنترنت، لكن ما الذي «نراه» عندما نفعل ذلك؟ هل يكشف لنا ذلك عن السبب وراء وجود نتيجة ما بين نتائج البحث الموجودة في صفحات الدليل، أو سبب وجود نتيجة ما وسط ٣٦٧ مليونًا من نتائج البحث عن «الدين» في جوجل؟ ما «القواعد» التي يتبعها جوجل لتحديد ما يُضاف إلى القائمة اللامنتهية من نتائج البحث عن كلمة «الدين» لديه؟ وحتى إن أمكننا الدخول إلى العقل الإلكتروني لجوجل لنعرف كيف قرر إدراج شيء ما تحت بند «الدين» في بحثه، فكيف لنا أن نعرف أن عقل جوجل الإلكتروني كان على صواب؟ لذلك فإن الأشياء المألوفة في لغة الحياة اليومية أو نتائج البحث على جوجل قد تكون نقطة انطلاق جيدة لتعريف «الدين»، أو التماس ماهيته، لكنها لا يمكن أن تجيب عن أبسط سؤال عن التعريف: «لماذا» يندرج شيء ما تحت بند «الدين» أو العكس؟ إن محركات البحث دورها محدود؛ فهي لا تبصِّرنا بما «نراه» في الحقيقة عندما «ننظر» إلى ما تُظهره من نتائج.

إذن أليس من الأفضل — ربما — أن يُترك تعريف «الدين» للمتخصصين أو للمتعلمين، مثل أولئك الذين وضعوا معجم هاربر كولينز للدين؟ أليس من المؤكد أن مثل هذا المجلد الضخم يثري الحس العام أو يحسن من الفهم الشائع لـ «الدين»؟ أليس من المؤكد أنه قادر على إخبارنا بما «نرى» عندما «ننظر» إلى كلمة الدين؟ إلا أن النتائج — كما سأُبيِّن — ليست مبهرة. ورغم أن منهج المعجم في تعريف «الدين» يَعِدُ بما هو أكثر من مجرد الركون إلى الاستخدام العام للكلمة، فإنه يكشف نقاط الضعف في معظم محاولات تجاوز الاستخدامات الشائعة. وفي باب «تعريف الدين» يبدأ المعجم بالإشارة إلى تعريفات الدين التي غالبًا ما تسعى — مخطئة — لأن تكون فضفاضة وشاملة، لكن — للأسف — يُرى الدين وسط هذا التعميم «مرتبطًا بكل شيء»، فيكون «الدين» هو «الهدف النهائي» أو «الرؤية الأشمل للعالم»، أو يُنظر إليه باعتباره معبرًا عن «الشعور المحيطي باللامحدودية» أو «الشعور بالتبعية المطلقة». باختصار، لا يشكل التعريف الواسع للدين سوى مفهوم ملتبس بلا حدود واضحة (مجهول ١٩٩٥، ٨٩٣-٨٩٤). وفي المقابل، عندما يحاول الآخرون تضييق نطاق التعريف، فإن المعجم يحذف النتائج؛ لأنها «محدودة أو مقيدة جدًّا». فتعريف «الدين» بأنه «الإيمان بالرب» ربما ينجح في تفادي الغموض، لكنه تعريف قاصر؛ لأنه ضيق جدًّا، فقد استبعد بوذية تيرافادا من نطاقه على افتراض أنها ديانة غير سماوية (مجهول ١٩٩٥، ٨٩٣-٨٩٤، ٨٩٣).

وحتى عندما حاول المعجم أن يُعرِّف «الدين» ذاته تعريفًا لا هو فضفاض ولا هو ضيق لم يكن بأفضل مما سبق؛ إذ يقترح تعريف «الدين» بأنه «مجموعة من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالكائنات فوق البشرية.» وهذا يشمل بوذية تيرافادا من وجهة نظر المعجم؛ لأن بعض العلماء يرون أن بوذية تيرافادا في ممارساتها — إن لم يكن في شقها النظري — تُولي مكانة خاصة لـ «الكائنات فوق البشرية» (مجهول ١٩٩٥، ٨٩٣–٨٩٤، ٨٩٤)، إلا أن المعجم يسكت على نحو يثير الشك عن رؤًى ومذاهب فكرية عصرية بعينها؛ مثل الفاشية والماوية والقومية، أو عن ديانات قديمة غير سماوية؛ مثل اليانية والسامخيا والزن والداوية وبوذية تيرافادا النموذجية! فلِمَ ليست تلك «أديانًا» هي الأخرى كما ذكر نينيان سمارت؟ (سمارت ١٩٨٣). إذن يمثل بقاء أساليب التفكير الملتبسة والضيقة تحديًا صعبًا، وإن لم يكن هذا تحديًا كافيًا، فما الذي نفعله في كتاب كهذا يسعى جاهدًا لتحسين فهم المواقف التي يمارس فيها كلٌّ من الدين والسياسة تأثيره؟

سوف أوضح — اتفاقًا مع المعجم — أن الأفكار الشائعة عن طبيعة الدين هي في الواقع غامضة ومشوشة وكثيرة، بحيث لا تجدي نفعًا من ناحية، وغالبًا ما تكون ضيقة الأفق بحيث يجانبها الصواب بشكل أو بآخر من الناحية الأخرى، لكن كيف نخرج بما هو أفضل مما خرج به المعجم ذاته؟ رغم أنني لا أومن بأن التعريف الدقيق لمفاهيمنا ضروري للتفكير المثمر؛ فإنني أومن بأننا يمكننا الوصول بتفكيرنا إلى درجة مناسبة من الدقة لتناول الدين والسياسة بصورة مثمرة، لكن الوصول إلى مستوًى مناسب من الدقة سيعني إثارة أمواج مفاهيمنا الساكنة؛ إذ أرى — على سبيل المثال — أن علينا تعريف كيفية استخدامنا لكلمة «الدين» بالنظر إلى استراتيجيات تفكيرنا الأعم؛ فأنا أَحُثُّ على التخلي عن الرأي القائل إن الدين يمكن — أو يجب — أن يُعرَّف بصورة مجردة، بل على العكس فإن «الدين» مصطلح ينبغي تعريفه بطرق تختلف باختلاف السياقات واستراتيجيات البحث والاستقصاء.

لكنني، وبخلاف معظم نقاد مفهوم «الدين»، سأُبين أيضًا أن مصطلحات مثل «السلطة» و«السياسة» التي يراد بها أن تحل محل «الدين» ليست بأحسن حالًا منه، والمفارقة أن التأريخ لهذين المفهومين هو ما سيبين جذورهما في الدين. إلا أن هذه الفوضى المفاهيمية تضع من يرغب في الحديث عن الدين والسياسة حديثًا واضحًا ومتماسكًا أمام مأزق كبير؛ إذ كيف يمكن تناول قضايا الدين والسياسة إذا كنا غير قادرين على تعريف

هذين المصطلحين؟ أظن أنني قادر من خلال تحريك الأمواج الساكنة لمفاهيمنا حول الدين والسلطة والسياسة، على أن أُبيِّن كيف لنا أن نفكر ونخرج باستنتاجات متراتبة منطقيًّا عن الدين والسياسة؛ في الغالب نتيجة الالتفات إلى الأهداف الأعم من تفكيرنا. لذا، فإن هذا الفصل مُكرَّس لبيان كيفية زلزلة مفاهيم «الدين» المتلقاة من ناحية، إضافة إلى كيفية استرجاع جانب من مفهوم «الدين» بما يخدم تناول «السياسة».

(٢) «رؤية» الدين: ستة قوالب شائعة

ستكون أولى النقاط في خطتنا هي إجراء عملية «تنظيف» شاملة للطريقة التي «ترى» بها الحكمة التقليدية الدين عندما «تنظر» إلى العالم. وتزيل عملية التنظيف هذه أساليب تعريف الدين عمليًّا، وتطرح أخرى جديدة. إن مثل تلك «الرؤى» التقليدية للدين، كما سنرى، خاطئة ومضللة وغير وافية ومبتذلة وغير واعية وما إلى ذلك، لكن هذه الرؤى بسبب تاريخ استخدامها الطويل في الغرب يصعب استبعادها من حديثنا عن الدين، فهذه «الرؤى» الطبيعية والشائعة في غير هذا السياق ستظل باقية، فقد أفرزتها اهتمامات نظرية ولاهوتية محددة في الغرب، ومن ورائها كل ما استطاعت أن تحشده من دعم الدول والتنظيمات الإكليركية الاجتماعية. وقد صنَّفْتُ ما أرى أنه الطرق الست الأكثر شيوعًا التي تَعرف بها الحكمة التقليدية أو «ترى» الدين، وقد أسميتها القوالب الستة الشائعة التي تحكم «رؤيتنا» للدين. وفيما يلي قائمتي:

أما أول وثاني تلك القوالب فهما زوجان من الفرضيات، كلٌّ منهما يعتبر الانعكاس أو الوجه الآخر لنظيره. فالقالب الأول يعتبر الدين بالضرورة وبحكم التعريف خيرًا، والثاني في المقابل يعتبر الدين شرًّا على الدوام. وفي ضوء الافتراض الأول يميل الناس إلى «إعفاء» الدين من اللوم على أي شر يقع تقريبًا؛ مثل: الحرب، والعنصرية، وعدم التسامح، ومعاداة السامية، والإرهاب وغير ذلك. وقد اعتادت آذاننا على الحديث المستمر عن أن «الدين» خير، لكنه أحيانًا ما «يُسرق» أو «يُستغل» من قِبل المتطرفين السياسيين فيما يرتكبونه من شر. أما الشعارات التي تنادي بأن كل الأديان هي «أديان سلام»، وأن الدين ما هو إلا ضحية «استغلال» السياسيين الأشرار، فهي صور مختلفة من هذه الفرضية. وأصحاب الفرضية الثانية ما هم إلا على النقيض من الأولى، فهم يرون أن الدين يقع عليه اللوم في كل — أو جُل — الشرور التي تحدث.

ويشكل القالبان الثالث والرابع زوجين على نفس الشاكلة، لكنهما يتكاملان ولا يتعارض أحدهما مع الآخر؛ ففي هذه الحالة يفترض معظم الناس أن الدين — بخلاف ما سبق — مسألة معتقدات بالأساس (وكذلك مسألة مشاعر أو «تجارب») وليس مسألة شعائر أو ممارسات دينية. وذكر جوناثان زيتل سميث أننا في الغرب يمكن أن نحدد بوضوح نقطة الانتقال من الممارسات الكاثوليكية — الإسبانية في الغالب — التي ترى الدين عبارة عن «أداء واعٍ لمجموعة من الطقوس المفروضة» إلى النظرة البروتستانتية للدين على أنه «معتقد» (سميث ٢٠٠٤، ١٧٩–١٩٦، ١٨١ وما بعدها). لذا، فإن الدين ينبغي وصفه في عبارات ذات طابع عقائدي أو روايات لمشاعر وغيرها من أحوال العقل والقلب؛ فقد وصف طلال أسد، على سبيل المثال، المسيحيين المعتنقين للمذهب البروتستانتي بأنهم يشعرون أن الاعتقاد هو «حالة ذهنية روحية بحتة وخاصة، وهي حالة ذهنية معينة تستقل بذاتها عن الممارسات اليومية» (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ١٠ وما بعدها).

هذا التعريف للدين بأنه المعتقد تكمله الفكرةُ التي تنص على أن تلك المعتقدات والمشاعر والتجارب المكونة للدين تتمحور — في الافتراض الرابع — حول الاعتقاد المركزي بوجود الرب؛ لذا ففي أي وقت أطلب فيه من طلابي تعريف الدين، فإن الأغلبية ترد على نحو متوقع بأنه «الإيمان بالرب». وإن وجَد ممثلو هذا النوع من الدين أمامهم أي «أديان» أخرى تمثل الشعائر فيها والممارسات والوحدات الاجتماعية الخاصة وغيرها من صور التجسيد الأخرى مثل الأعمال الفنية والمعمارية جزءًا محوريًّا؛ فهم يتحفزون للهجوم بكل قوة. وفي هذه الرؤية المعتَنَقَة، فإن الشعائر والممارسات وما يشبهها ليست إلا «صورًا سطحية» لا معنى لها ولا حياة بها إلا نتيجة للمعتقدات والمشاعر والمشاهدات التي تقوِّمها وتحرِّكها. وفي ضوء ما سبق، فإن أي تعبير عن مثل تلك «الصور السطحية» يرقى إلى ما يطلق عليه المفكرون البروتستانت الليبراليون «المادية الدينية»؛ وبذلك فرضت المسيحية الليبرالية نبرة سائدة ترتاب في أن أي دين يُختزل في مراقبة الشعائر والممارسات، على سبيل المثال، هو «دين خرافات بصورة أو بأخرى» (ريفيل ١٨٧٤، ١٣٨–١٥٦، ١٥١)، فالشخص المتدين بحقٍّ لدى علماء اللاهوت البروتستانت الليبراليين هؤلاء هو من يرشد مشاعره من خلال «الروحانية» الدينية التي تنبع — كما يرون — من «حس ديني وأخلاقي أسمى» (ريفيل ١٨٧٤، ١٣٨–١٥٦، ١٥٤).

أما خامس وسادس القوالب غير المدروسة فيَنْبُعان في العادة من الافتراضات التي هي محل الجدل بالفعل، فبالنظر إلى أن المعتقدات والمشاعر والتجارب تميِّز الدين،

وبالنظر إلى أنها مسائل خاصة «روحية»، فإن القالب الخامس يعتبر الدين أمرًا خاصًّا أو مسألة «شخصية جدًّا» كذلك، فقد أعلن علماء اللاهوت البروتستانت في القرن التاسع عشر بكل فخرٍ انفصال الدين التام عن العالم الخارجي للسلطة والصراع، فمن «الأعماق السحيقة لأرواحنا» — كما قال أحد كبار ممثلي البروتستانتية الليبرالية — يشع الدين «قوة … تجعل ألد الأعداء بأقوى أسلحته وبكل ما لديه من ثقافة وفصاحة … عاجزًا غير مُجدٍ على المدى الطويل» (تييل ١٨٩٨، ٢٤). لذا، فإن الدين يترعرع في معقل سري هو «القلب»، وهو الحصن المنيع المستقل الذي أرست دعائمه مبادئ التقوى البروتستانتية الليبرالية في ذلك الوقت، وبذلك أكسبته في نهاية المطاف حصانة من البحث والاستقصاء (تييل ١٨٩٨، ١٤).

وبذلك فإن الدين في جوهره — وبحسب القالب السادس — مستقل عن السلطة والسياسة؛ حيث إنهما من الأمور العامة المتجسدة الخارجية بطبيعتهما. ويذهب طلال أسد إلى القول بأن «الفصل بين الدين والسلطة عادة غربية حديثة» (أسد ١٩٩٣، ٢٨)؛ فالدين مسألة تتعلق بشيء يدعى «الروح»، فهو عين البعد «الروحي» للحياة على كل حال؛ ومن ثم فإن الدين بطبيعة الحال لا صلة له بالسلطة، «فالسلطة» تنتمي إلى عالم الدنس.

وبصرف النظر عن شعورنا تجاه تلك الفرضيات الست الشائعة، فإنها تستحق الدراسة والتدقيق، وذلك لأسباب ليس أقلها أن تلك الفرضيات تبين كيف يتجاوب الناس مع الأسئلة المرتبطة بالدين والسياسة. ويجب على أي عمل يتناول الأسئلة الخاصة بالدين والسياسة أن يتعامل مع تلك الفرضيات، كما يجب على أي عمل يستهدف ما أسميه «استقصاء» مفاهيم مثل الدين أو السياسة أو السلطة أن يضع في الحسبان مثل تلك الفرضيات التقليدية غير المدروسة الموجودة في أذهان الناس. واسمحوا لي أن أبدأ مشروعاتي «الاستقصائية» باستقصاء مفهوم «الدين» من خلال تناول هذه الفرضيات الست عنه في هذا الفصل.

(٣) الوقوف على أول فرضيتين غير مدروستين: الدين إما خير وإما شر

(٣-١) القالب الأول: الدين خير

رغم أن العديد من الليبراليين والمحافظين يختلفون بشدة، في أغلب الأحوال، على مجموعة كبيرة من القضايا المتعلقة بدور الدين في السياسة، فإن الكثيرين يتخذون موقفًا شائعًا

على غير المتوقع بشأن جزئية واحدة على الأقل عند محاولتهم التحلي ب «اللباقة السياسية»؛ إذ يتفق كلا الطرفين على أن الدين هو خير بالضرورة، وأنه ينبغي ألا يُنتقد أو يواجَه أبدًا في المواقف التي تجمع الدين والسياسة معًا. وكما سنرى، يمثل هذا القالب أساسًا لعدد من الخرافات الأخرى عن الدين والسياسة. ومن أشهر الصور الأخرى لأطروحة أن الدين خير هي أن كل الأديان هي «أديان سلام» كما يقال. يجعل ذلك الأديان مسالمة في جوهرها، بينما الكيانات السياسية وحدها هي المُتَّسمة بالعنف والميل للحروب. ومن أبرز الأدلة على إفساد السياسة والمؤسسات للدين هو تسييسه؛ بداية من الكنائس المذهبية في عهد قسطنطين، حتى اليمين المسيحي والجهادية الإسلامية، وكما قال الرئيس الأمريكي، جورج دبليو بوش، أمام جلسة مشتركة للكونجرس في ٢٠ سبتمبر ٢٠٠١:

> كما أريد أن أتحدث الليلة مباشرة إلى المسلمين حول العالم. إننا نحترم معتقداتكم؛ فهناك ملايين من الأمريكيين يمارسونها بحرية، وغيرهم ملايين في دول تعتبرها أمريكا دولًا صديقة، فتعاليم الإسلام خيِّرة ومسالمة، وهؤلاء الذين يرتكبون الشر باسم الله يسيئون إليه (تصفيق) (خطاب بوش ٢٠٠١).

من المؤكد أن استرجاع التاريخ للحظات سيكشف ثغرات كبيرة في افتراض أن الدين مسالم بالضرورة، وأن السياسة تميل إلى الحرب دائمًا؛ إذ يعكس هذا القالب الفكري الجهل بتاريخ المسيحية في العصور الوسطى؛ حيث يقول المؤرخ جون نيفل فيجيس إن «الدولة الحقيقية في العصور الوسطى بالمعنى المعاصر — إن لم تكن الكلمات تحمل مفارقة — كانت الكنيسة» (فيجيس ١٩٩٨، ١٥)، وبصفتها «السلطة الحقيقية» في ذلك الوقت، فقد حشدت جيوشها، وأطلقت حملاتها الصليبية، وشنَّت حروبها ضد المسيحيين وغير المسيحيين على حدٍّ سواء؛ باختصار لقد فعلت كل ما يمكن لدين الحرب أن يفعله. وكما سنرى في الفصل المقبل، كان الادعاء البابوي «للحق الأصيل في ممارسة السلطة السياسية» مستمرًّا عبر تاريخ الغرب. ولم يكن ما ترتب على ذلك بأقل من تغير «العلاقة بين الرب والعالم، فأصبح الرب يحكم العالم من خلال الكنيسة.» واحتلت الكنيسة مكانتها بين السلطات الدنيوية وقتها (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٥٠)، وبلغ الأمر بفيجيس حد الزعم بأن الحقوق الإلهية للملوك طالب بها البابا أولًا (فيجيس ١٩٩٨، ٢٩)؛ لذا — إن كان فيجيس على صواب — نجد «الكهنوت الملكي» للكنيسة الرومانية في

الغرب الكارولنجي أو «الملكية البابوية» التي تحدث عنها كولين موريس؛ ومن ثم فقد كانت كيانًا دينيًّا قادرًا على أن يضاهي في «الشر» أي كيان «سياسي» يمكن أن يخطر على بال (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٥٠؛ موريس ١٩٨٩، ١)، فلتنظر إلى ثقة البابا أوربانوس وحدها وهو يتحدث إلى طائفة فالومبروسا في ٧ أكتوبر ١٠٩٦ في الحملة الصليبية الأولى؛ إذ بدأ البابا أوربانوس بإخبار «الفرسان» بواجبهم المتعلق بالقتال في سبيل المسيحية قائلًا:

> لقد سمعنا أن بعضكم يريد أن يخرج مع الفرسان المتوجهين إلى القدس بنية تحرير المسيحية. هذه هي التضحية السليمة، لكن التخطيط لها يجري على يد الأشخاص غير المناسبين، فنحن من كان يحث الفرسان على الخروج في هذه الحملة؛ إذ ربما يستطيعون التصدي لوحشية العرب المسلمين بأسلحتهم، ويعيدون حرية المسيحيين إلى سابق عهدها.

لكن البابا أوربانوس من جهة أخرى يخبر الكهنة باستيائه من تخطيط البعض للمشاركة في الحرب المقدسة بدورهم، إلا أنه تابع قائلًا:

> إننا لا نريد من أولئك الذين اعتزلوا العالم ونذروا أنفسهم للجهاد الروحي أن يحملوا السلاح ولا أن يخرجوا في هذه الرحلة؛ بل إننا نُحرِّم عليهم ذلك، كما نُحرِّم على المتدينين — من رجال الدين والرهبان — أن يخرجوا مع هذه الحملة دون إذن من الأساقفة أو رؤساء الأديرة بما يتماشى مع أحكام الشرائع المقدسة (أوربانوس الثاني ١٩٨١، ٣٧–٤٠، مقتبس في رايلي-سميث ورايلي-سميث ١٩٨١، ٣٧).

إن كلًّا من هذين التوجيهين ذو صبغة دينية؛ حيث صدرا عن أبرز الرموز الدينية للمسيحية: البابا نفسه. ربما لا نقبل — في زماننا الحالي — هذا النوع من الدين الداعي للحرب، وربما لا نرى أن ذلك هو «الإيمان»، لكن علينا أن نواجه حقيقة أن المسيحية لها تاريخ طويل كانت فيه على هذه الحال.

وعلى أقل تقدير، يعكس الاعتقاد بأن الدين بالضرورة عبارة عن معتقد استراتيجيةً لاهوتيةً مستمدة من نفس صورة المسيحية التي كانت تسعى لتعريف الدين، في مقابل

نموذج الكيان السياسي تمامًا في العصور الوسطى الذي يحكم بالحق الإلهي. وعلى وجه أخص، يعكس الإيمان بخيرية الدين هذه القناعة الثقافية الضيقة المميزة للغرب، التي نشأت على الأقل في عصر الإصلاح، وعززتها بقوة البروتستانتية الليبرالية في منتصف القرن التاسع عشر، وبذلك فإنها تفشل في الإجابة عن سؤال: «من القائل؟» وفي مقابل مسيحية العصور الوسطى، نجد أن ديانات مثل اليهودية أو الإسلام لا تضع نفسها وغيرها من الأديان في نفس الازدواجية عادة، فزعماؤها الدينيون أو «أنبياؤها» — موسى ومحمد — دائمًا ما «يحملان السلاح» بعكس المسيح الذي كان يدير خده الآخر (لكن ليس المسيح الوارد في سفر الرؤيا ولا القديسين المحاربين في العصور الوسطى الكاثوليكية)، على عكس بوذا الذي اعتزل العنف تمامًا. وتدفع صور العنف الديني هذه إلى التشكك في افتراض أن كل الأديان أديان سلام، فلماذا لا نتبنى نموذجًا آخر للدين؛ يتصف بالدنيوية، ويصطبغ بالسياسة والعنف، ويفترض أولوية «النبوة المسلحة» بدلًا من النماذج التي يبدو أنها تهيمن على الخطاب الحالي، من خلال منح الدين امتياز تعريفه بالروحانية الداخلية؟ فلننظر — بالإضافة إلى الحملات الصليبية — إلى مناهض العنصرية جون براون، ومحاربي أحياء اليهود في وارسو، ومقاتلي منظمة سوكا جاكاي التابعة لنشيرين شوشو، وأتباع حركة جوست دانس، ومحمد وصحابته، وطائفة الزيلوت اليهودية، والمسيح الذي لم يَعِد «بالسلام بل بالسيف».

علاوة على ذلك، هناك مفارقة كبيرة بشأن المسار التاريخي لما يسمى بأديان السلام، فحتى في الحالات التي يمكن فيها التفريق الواضح بين ما هو داخلي وخارجي، والتي يمكننا فيها الحديث عن أديان مسالمة وروحانية، بل حتى اعتزالية، هذه الأديان «المسالمة» تبدو أحيانًا كحركة سياسية تنتظر الوقت المناسب لتظهر، ويبدو أن نار السياسة تكمن تحت رمادها، إن جاز التعبير. فلتنظر إلى حركة الدفاع عن الحقوق المدنية الأمريكية بزعامة مارتن لوثر كينج الابن باعتبارها ظاهرة دينية وسياسية معًا بكل ما تحمله الكلمتان من معانٍ، حتى وإن لم تكن «مسلحة». أيهما في تلك الحالة الداخلي وأيهما الخارجي؟ هل استمر مثل هذا المذهب حتى فقد جدواه؟ فعندما يقود قس بروتستانتي وحَبْر يهودي وكاهن كاثوليكي مسيرة ضد الفصل العنصري في الجنوب الأمريكي، أو عندما يفعل كبير الأساقفة ديزموند توتو ما يكافئ ذلك في مواجهة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا، فهل يظل لتصنيفات «الداخلي» و«الخارجي» أي معنًى؟ ربما استطعنا

بكل تأكيد قبل أن تتخذ حركة مارتن لوثر كينج صورة نشطة في ستينيات القرن العشرين أن نَصِف كنائس السود البعيدة عن السياسة أو المتسمة بالانعزالية بأنها «ذات طابع روحي»؛ حيث إنها نأت بنفسها عن العمل السياسي الذي كان يميزها في أيام المظاهرات والمسيرات، لكن حتى مع هذا الشكل الانسحابي، أليس من الممكن أن نرى دين كنيسة السود وقد استمد إلهامه من الصورة الإنجيلية لكفاح بني إسرائيل في قديم الأزل من أجل الحرية، ومناداة أنبيائهم بالعدل، على أنه جنين في رحم السياسة، أو نار سياسية خامدة تحت الرماد، أو عمل سياسي «على وشك الظهور»، بغض النظر عن ابتعاد سياسته عن العنف؟

(٣-٢) «استغلال» السياسة للدين: تحليل قالب فكري

يحمل القالب الذي يرى الدين «خيرًا» في طياته شكوى من أنه مهما كان الدين «خيِّرًا»، فإنه غالبًا ما «يُستخدم» أو «يُستغل» على أيدي الساسة المعدومي الضمير. على سبيل المثال، ثار جدل مؤخرًا حول رسوم كرتونية للنبي محمد نُشرت في صحيفة دنماركية. ارتبطت دوافع الرسام ارتباطًا مباشرًا بفكرة «استخدام» السياسة للدين؛ لذا قال رسام الكرتون كورت فيسترجارد في صحيفة نيويورك تايمز: «أردت من خلال هذا الرسم أن أبين كيف يستخدم المتشددون الإسلاميون أو الإرهابيون الدين باعتباره سلاحًا روحيًّا» (مجهول ٢٠٠٨، أ١١). وعلى نحو مشابه، انضم ليبراليون بارزون في أعقاب أحداث ١١ سبتمبر إلى الرئيس جورج بوش في صرف اللوم بعيدًا عن الإسلام فيما يتعلق بالتفجيرات، وذلك في لهجة تعزز روح التسامح الديني، وكذلك بسبب أن كلا الطرفين يرى أن الدين لا يمكن أن يتسبب في شر؛ فالدين هو المعتقد بالضرورة، وأي دين يبدو أنه «سيئ» من المؤكد أنه ليس دينًا «بحق». لذا في أحداث ١١ سبتمبر استُخدم الدين من جديد — وهو الإسلام في هذه الحالة — لكنه «اختُطف» هذه المرة؛ فقد صُرف الدين عن طبيعته «الحقيقية»، وجرى العبث به على نحو «شرير». وقال الرئيس الأمريكي بوش مستكملًا خطابه أمام الكونجرس في ٢٠ سبتمبر ٢٠٠١: «إن الإرهابيين خانوا دينهم محاولين عمليًّا السطو على الإسلام نفسه. عدو أمريكا ليس أصدقاءنا المسلمين ولا أصدقاءنا العرب. إن عدونا هو شبكة من الإرهابيين المتطرفين وكل حكومة تدعمهم»

(تصفيق) (خطاب بوش ٢٠٠١). إذن هجمات «الانتحاريين» في ١١ سبتمبر — برغم تلاوتهم آيات من القرآن وصيحاتهم وهم يقتربون من برجي التجارة في مانهاتن — لم تمثل أي وجه «حقيقي» للإسلام، ولم تخدم أيًّا من أهدافه الحقيقية. بالمثل فإن الحملات الصليبية أو منظمات كو كلوكس كلان لا تمثل بأي شكل الأهداف أو المصالح «الحقيقية» للمسيحية. ووفقًا لهذا الرأي السخيف، لم يكن المختطِفون في ١١ سبتمبر مسلمين «حقًّا»؛ لأن ما نفذوه من خطط وأعمال قتل كانت «شريرة». كذلك لم يكن الصليبيون مسيحيين «حقًّا»؛ حيث إنهم لم يسعوا وراء تحقيق أهداف أخلاقية مسيحية معينة، أو يتبنوا استراتيجية لنشر الإحسان والحب وعمل الخير. لكن ماذا إذا لم يكن منفذو هجمات ١١ سبتمبر سوى رجال نصبوا أنفسهم جنودًا للإسلام، وانكبوا على خطة لإعلان الجهاد؟ هل كانوا مجرد عرب ليس أكثر؟ هل كانوا — ربما — مجموعة من الذكور حديثي السن تملؤهم الحماسة ليس أكثر؟ وكذلك ألم يكن الصليبيون سوى جنود مسيحيين زحفوا من أجل الحرب؟ هل كانوا — ربما — مجرد فرنجة ليس أكثر؛ مجرد جنود مرتزقة ليس أكثر؟ من بين الوسائل التي تحاول بها الأديان أن تحصن أنفسها ضد التحديات التي تواجه إيمانها الذاتي بالخير والطهر والفضيلة هو تطبيق أساليب دفاعية تقوم على إنكار المسئولية عن الأعمال التي توصف بأنها سياسية، رغم أن الدين في طبيعته الجوهرية يعتقد بأنه خيِّر، بينما تُعزى المشكلات للسياسة.

وفي نفس الاتجاه — وبرغم الاشتراك مؤخرًا في الأنشطة السياسية — حذرت الكنيسة الإنجيلية الأمريكية أعضاءها من خطر «استغلالهم» في أغراض سياسية:

> والخطأ الآخر الذي يقع فيه كل من اليسار الديني واليمين الديني في العقود الأخيرة هو تسييس الدين، عن طريق استخدامه في التعبير عن مواقف سياسية في جوهرها لدرجة فقدان الصلة بالحقيقة في الكتاب المقدس. وبهذا يفقد الإيمان استقلاله، وتصبح الكنيسة «نظامًا حاكمًا دخل في صلاته»، ويصبح المسيحيون مجموعة من «الأغبياء النافعين» لحزب سياسي أو آخر، ويتحول الدين المسيحي إلى اتجاه فكري في أنقى صوره، فالمعتقدات المسيحية تُستخدم باعتبارها أسلحة لتحقيق المصالح السياسية (الكنيسة الإنجيلية واللجنة ٢٠٠٨، ١–٢٠، ١٥).

أرى أنه عندما ننظر إلى هذه المزاعم عن كثب نجدها مفككة؛ لذا فإن معظم الادعاءات بأن الدين «مستغَل» تفضي إلى حقيقة مفادها أن المتدينين ما هم إلا أناس غير راضين عن

بعض ترتيباتهم الخاصة — التي تمت طوعًا في أغلب الأمر — مع الكيانات السياسية. فما كان ذات يوم «اتفاقًا سائغًا» استُقبل بحفاوة يَترك الآن «مذاقًا مريرًا».

إلا أن تبعات هذه النظرة — مع أنه يُقصد بها حماية سمعة الدين، والحفاظ عليها — لم تفعل شيئًا سوى الإضرار بهذه السمعة؛ لذلك فإن المؤمنين بفرضية أن الدين خيرٌ عندما يرون حالات لا يظهر فيها الدين بذلك المظهر، فإنهم يستنتجون أن الدين يساء تفسيره من خلال «استغلال» السياسة أو السياسيين له، فالسياسة والدين ينظر إليهما باعتبارهما منفصلين تمامًا بعضهما عن بعض. فالدين كان ضحية الاستغلال وفُرض عليه ما يُخالف طبيعته «الحقيقية»؛ لذا يظهر الدين ضمن هذه الرؤية بصفته شيئًا سلبيًّا؛ إذ يصبح مجرد «أداة» مثل المطرقة التي يمكن رفعها أو خفضها. ومثل المطرقة، يصبح الدين أداة جامدة تخدم أهداف قوًى أو أشخاصٍ آخرين. وكما المطرقة — مع الاحترام للنجار الذي يستخدمها — ليس للدين أي صلة جوهرية بالفواعل السياسية البشرية التي «تستخدمه». إن هذا الخطاب يصلح للحديث عن المؤسسات التي يهيمن بعضها على بعض، مثل الأجهزة الملموسة «للكنيسة» و«الدولة»؛ ففي إيران المعاصرة، يتحدث المعلقون عن صراع بين «روح الجمهورية في إيران والنخبة الدينية الحاكمة» (جاهانبيجلو ٢٠٠٩، أ٢٥)، وفي عهد مارتن لوثر يمكننا الحديث أيضًا عن الصراع بين المؤسسات الإكليركية ومؤسسات الدولة مثل إحدى الأسر الحاكمة.

لكن — للأسف — غالبًا ما يسيء أولئك الذين يستخدمون «الدين» بمعناه المجرد فهم الدين؛ إذ يدَّعون عدم رؤية «الدين» إلا كشيء «تستخدمه» السياسة، لكنهم لا يرون أنه بخلاف الحديث عن مؤسسات مادية محددة يصبح من الصعب معرفة معنى هذه المزاعم، ولا يمكنهم، على سبيل المثال، تصور الدوافع الدينية التي نُسجت في الأصل لتنتج عملية أو استراتيجية معقدة تشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية مثل الفن والسياسة والاقتصاد وغيرها، فهل كان الجانب الديني من فاشية موسوليني مجرد «أداة» استُخدمت لأغراض سياسية؟ أم أن الدين كان — كما أوضح إميليو جنتيله باستفاضة — جزءًا من بنية أهداف موسوليني ككلٍّ: أهداف جمعت الفن والخطابة والشعائر والعمارة والموسيقى والقوة العسكرية وغيرها في بوتقة «الفاشية»؟ (جنتيله ١٩٩٦). وفيما وراء التفكك المفاهيمي والتطبيقي لفرضية «خضوع الدين للاستغلال» — وهو ما سأبينه الآن — أتوقع أن معظم المتدينين سيشعرون بنفور حادٍّ مما تتضمنه وجهة النظر هذه. وإن كانت فرضية «خضوع الدين للاستغلال» صحيحة — وهو ما لا

أُومِن به — فسيتحول الدين إلى شيء متقلب في أذهان المتدينين الذين يتساءلون بجدية عن أسباب تقديسه.

(٤) القالب الثاني: الدين لا خير فيه

على نفس القدر من التعجيز، لكن على النقيض من القالب الذي يرى الدين خيرًا، هناك أحدث القوالب الفكرية التي فُرضت علينا، وهو أن الدين لا خير فيه. فمؤخرًا، وفي ظل موجة من الأعمال التي قدَّمها «الملحدون الإنجيليون الجدد»، مثل: ريتشارد دوكينز ودانيال دينيت وسام هاريس وكريستوفر هيتشنز، تعرض جمهور القراء لحملة شاملة مركزة من الكتابات المستنكرة للدين تستحق أن تُجمع تحت مظلة واحدة هي المدرسة القائلة بأنه «لا خير في الدين» (دوكينز ٢٠٠٦، ودينيت ٢٠٠٧، وهاريس ٢٠٠٦، وهيتشنز ٢٠٠٧). وبما أن هيتشنز هو من يهاجم «الدين» أغلب الوقت لفشله في المجال الاجتماعي والسياسي، فإن بعض الأمثلة من كتابه ذي العنوان المتمرد «الرب ليس عظيمًا» ربما تعطي فكرة عن الاستراتيجية التي يتبعها الكُتَّاب المؤمنون بأنه لا خير في الدين. انظر بدايةً إلى هذه الخلاصة المنمقة لاتهامات هيتشنز:

> يبقى هناك أربعة اعتراضات أساسية على المعتقدات الدينية: أنها في جملتها تخطئ في تفسير أصل الإنسان والكون، وأنها بسبب ذلك الخطأ الأول استطاعت الجمع بين أقصى صور التذلل وأقصى صور الإيمان بالذات، وأنها سبب للكبت الجنسي الخطر، كما أنها في النهاية تنبني على التفكير القائم على التمني (هيتشنز ٢٠٠٧، ٤).

وهذا مثال آخر ينتقد الدين بشدة على الجانب الأخلاقي:

> إننا نؤمن في يقين بأن الحياة الأخلاقية يمكن تحقيقها من دون الدين، كما نعلم تمام العلم أن الاستنتاج المترتب على ذلك سليم؛ وهو أن الدين دفع الكثيرين لأن يسلكوا سلوكًا ليس بأفضل من الآخرين، بل وأن يمنحوا أنفسهم أيضًا الإذن ليتصرفوا على نحو يثير دهشة؛ مالك بيت دعارة مثلًا، أو مجرم تطهير عرقي (هيتشنز ٢٠٠٧، ٦).

وهذا المثال الأخير يوضح أين هيتشنز من الطرح القائل بأن الدين شر، فالدين لديه بمثابة «سم»:

> خلال كتابتي هذه الكلمات، وبينما تقرؤها أنت، يخطط أصحاب المعتقدات بطرق مختلفة لتدميرك وتدميري، وتدمير كل المكاسب التي حققتها البشرية بشق الأنفس مما ذكرناه، فالدين يسمم كل شيء (هيتشنز ٢٠٠٧، ١٣).

بمثل تلك الكلمات يصعب تصور شيء يراه هيتشنز نافعًا في الدين؛ فهو يرى أنه لا يمكن تحقيق أي هدف جيد من وراء الدين أيًّا كان وصفه، فالتلميح بأن «الدين له أنياب ومخالب ملوثة بالدماء» حاز إعجابًا به وبدوره في التاريخ على النحو الذي كان يرغبه هيتشنز.

إن أسهل طريقة لوضع هذه الاتهامات في سياق منطقي هو اختيار أحدها، وكشف الانتهازية السطحية التي يتميز بها «الإلحاد الجديد» ضمن المشهد بأكمله؛ فعلى سبيل المثال، يقول هيتشنز إن الدين «في جملته يخطئ في تفسير أصل الإنسان والكون.» ولا يذكر هيتشنز أي دين كان يقصد؛ لأنه — كما يُلمح هجومه المركز — يُعرِّف «الأديان» وكأنها شيء واحد، لكن بداية هل كان حق هيتشنز في تعريف «الدين» مسلمًا به في اتهاماته؟ لقد جانب هيتشنز الصواب بشدة؛ فبوذية تيرافادا مثلًا ازدرت بشدة أي تكهن حول أصول الإنسان والكون. فالكون وكل ما فيه يُعد بالنسبة للبوذيين لغزًا ليس لديهم اهتمام بشأنه؛ حيث إنه لا يرتبط بالمشكلات الوجودية الرئيسية في حياة الإنسان.

ربما يشكو هيتشنز — بغير وجه حق في واقع الأمر — من أنني اخترت حالة «متطرفة» من خلال احتواء بوذية تيرافادا في نطاق تعريفي «للدين»، فماذا عن الأديان التي تتماشى مع تعريف هيتشنز مثل المسيحية؟ ألا يظن المؤمنون بها أنهم يعلمون نشأة العالم وما فيه؟ ويجب هنا أن نستبعد فرضية أن المسيحيين، على سبيل المثال، ملتزمون بتفسير شبه علمي وموضوعي لأصول الكون والإنسان؛ أي ملتزمون بالإيمان بهذه الأمور، فرغم العبارات العقائدية عن «الإيمان بالرب خالق السموات والأرض»، لا تبين النصوص المقدسة تفسير تلك الكلمات أكثر مما توضح كيفية قراءة قصة الخلق في الأيام السبعة الواردة في سفر التكوين. فهل تُقرأ هذه العبارات كالوثائق القانونية مثل الصكوك، أم ربما ينبغي أن تُقرأ كالقصص الخيالية أو قصص الخيال العلمي؟ أما هيتشنز فيفترض الخيار الأول فحسب، لكن لم لا يكون الخيار الثاني؟ من قال إن

سفر التكوين يجب أن يُقرأ ككتب التاريخ أو كتب علم الأحياء؟ وإن كان الخيار الأول هو الخيار السليم، فكيف يعلم يقينًا — بدلًا من مجرد التسليم — أن سفر التكوين لا يقترب من الحقيقة أكثر مما يؤمن به؟ هل فكر أحد في «الانفجار العظيم»؟ ثمة تساؤل حول ما كان هيتشنز سيقوله في ذروة فرضيات نظرية الانفجار العظيم الأولى. ربما التزم الرجل ببعض التواضع؛ خاصة بالنظر إلى أن نظرية الانفجار العظيم حرَّكتها جزئيًّا النظرة المؤمنة بالخلق لدى أحد أهم من وضعوها؛ وهو القس جورجيه هنري لوميتر عام ١٨٩٤.

أما في الشئون الاجتماعية والسياسية، فليس هيتشنز بأفضل حالًا، فعندما يزعم أن «أصحاب المعتقدات يخططون بطرق مختلفة لتدميرك وتدميري»، فهو لا يضع الانتحاريين في هجوم ١١ سبتمبر وحدهم في حسبانه. فهل يشحذ أعضاء جمعية الأصدقاء الدينية أو «الكويكرز» سيوفهم؟ هل يجهز البوذيون المؤمنون بمذهب الزن نوعًا من ألغازهم «المُزلزلة» للتأثير بقوة على عقولنا؟ ربما تحضِّر طائفة الآميش جيادها لنوع من غارات الفرسان على أحد متاجر «أبل» المحلية؟ ما الذي يعطي هيتشنز المبرر ليقول: إن «الدين يسمم كل شيء» (هيتشنز ٢٠٠٧، ١٣)؟ من الواضح أن هيتشنز يتبع استراتيجية «تدمير» خاصة به. اسمحوا لي في سبيل إحداث نوع من التوازن مع سخط هيتشنز على المسيحية أن أعود بالقارئ مرة أخرى لكتابات المؤرخين الذين كشفوا جذور المُثُل الجوهرية للدولة الليبرالية العلمانية التي نشأت من تاريخ المسيحية في الغرب. يبين أحدهم كيف أن الإيمان «بالمساواة» الأصيلة بين جميع الشعوب، وأن الشعب له نفس حقوق الإمبراطور وغير ذلك قد نشأ من الناحية التاريخية عن القانون الطبيعي الكاثوليكي الروماني. وبالمثل، فإن شمولية حكم القانون ونظرية الشرعية التعاقدية والقانون الدولي ذاته الذي يخضع له كلٌّ من البابا والإمبراطور ظهرت من ذات المنشأ (فيجيس ١٩٩٨، ٧). إن ثرثرة «الملحدين الجدد» عن أن الدين لا خير فيه ليست أكثر تماسكًا من دعوات المنادين بأن الدين خير، فكل من الأمرين لعنة على فريقه.

(٥) ثاني أزواج القوالب الفكرية: الدين إيمان والإيمان بالرب

(٥-١) المعتقدات والعقائد «والجوهر» المعاصر للدين

منذ أن بزغ فجر العصر الحديث في الغرب — وقبل ذلك بكثير حسبما يرى البعض — كان يُنظر للدين على أنه يتكون من المعتقدات والعقائد والتعاليم والمبادئ والعبارات

المذهبية وما شابه. ونشر مؤرخ المسيحية ياروسلاف بيليكان مؤخرًا مجلدًا مكونًا من ٦٠٠ صفحة يضم مئات الوثائق التي تُصنف كحقائق عن الإيمان في الديانة المسيحية وحدها (بيليكان ٢٠٠٣). ليس من الغريب إذن أن يزعم طلال أسد أن «الإيمان يعتبر جوهر الدين» في الغرب (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ١١). ويدعم جل الدلائل الوثائقية التي جمعها بيليكان بجانب الحكمة الدينية التقليدية هذا الرأي بشدة. وبغض النظر عما إذا كان المذهب كاثوليكيًّا أو أي مذهب معدل، فإن معظم المسيحيين يتفقون مع رأي أسد أن «الإيمان بالمعتقد السليم أهم من القيام بممارسات معينة» (أسد ١٩٩٦، ١–٥، ١٠). واللافت كذلك أن هذه الحكمة الدينية التقليدية التي يتميز بها الدين في الغرب أثَّرت — وهو ما لم يكن مستغربًا — في الطريقة التي حدد بها علماء الاجتماع العلمانيون حدود الدين، وتجاوز تأييد الرأي القائل بميل الدين في الغرب نحو المعتقد حدود الخطاب الديني، لكن ما أثَّر بِدَوْرِهِ في نظرة علماء الاجتماع للدين هو زعم أسد أن كليفورد جيرتس؛ أحد أشهر علماء الأنثروبولوجيا، مثال حي على النظر للدين باعتباره المعتقد؛ لذا فإن أسد يتهم جيرتس بالنظر إلى المعتقد على أنه نوع من الأساس لما يُطلق عليه «الدين»، انطلاقًا من قوله إن «المعتقد الديني يستقل عن الأحوال والنتائج الدنيوية» التي قد نربطه بها. ويعتبر أسد أن هذه نظرة خاطئة؛ لأن المعتقدات تغير أحوال العالم الذي يعيش فيه المؤمنون بها (أسد ١٩٩٣، ٤٦). أما من ناحية الدراسة العلمية للدين فيبدو من المهم أن ويلفريد كانتويل سميث؛ أحد الشخصيات المؤثرة باعتباره مؤرخًا سابقًا للأديان في جامعة هارفرد قد سقط في فخ الاتهام نفسه بالمساواة بين الدين والمعتقد، لكن المصطلح المفضل لدى سميث للإشارة إلى الدين هو «الإيمان». وفي هذا السياق، فإن تصور سميث عن الدين لا يمكن وصفه إلا «بالورع والفردية والارتباط بالعالم الآخر» (أسد ٢٠٠١، ٢٠٥–٢٢٢). من الواضح أن هذه هي كل المصطلحات التي توحي بأن المعتقد (أو «الإيمان» ولكن باسم مختلف) هو لب وجوهر تصور سميث عن الدين.

قد نختلف حول التاريخ الدقيق الذي بدأ فيه الناس في الغرب النظر إلى الدين في الأساس على أنه المعتقد؛ حيث كان المسيحيون في مرحلة وضع نصوص صريحة للمعتقدات في عقائدهم منذ القرون الأولى، إلا أن المؤرخ بنيامين جيه كابلان قال إن تأكيدنا في الوقت المعاصر على المعتقدات في صورتها الحالية وبقوتها الحاضرة المصاحبة تجسد في اتباع استراتيجيات لاهوتية أحدث. ويقول كابلان إن الدين في الغرب أصبح صورة مطابقة للمعتقدات مع بداية الحقبة الحديثة. لا يعني هذا أن ننكر قول مؤرخ

يتمتع بنفس مكانة ياروسلاف بيليكان — على الأقل فيما يخص المسيحيين — إن الأمر «بالإيمان» و«الاعتراف» يعود إلى عهد الحواريين (بيليكان ٢٠٠٣)، بل إنه لا يقصد منه إلا بيان أن أحدث تركيز وتعريف لهذا الاتجاه جاء على أثر حركات دينية أكبر، وضمن أهدافها اللاهوتية المحددة؛ لذا فالسؤال عما إذا كان إصرار الكنيسة القديم على صياغة نصوص عقائدية للمعتقدات هو الصورة المتطرفة من الافتراض المعاصر القائل بأن الدين في جوهره هو الإيمان هو سؤال لم يتناوله بيليكان نفسه. ويكتفي كابلان بالقول إن الظروف التي فرضتها الصراعات حول الإصلاح الديني عززت من الإصرار على وضع استراتيجية لاهوتية أصبح فيها المعتقد هو المعيار المطلق للتدين. وفي ظل انقسام العالم المسيحي، برزت أطراف مختلفة في صراع محتدم بعضها ضد بعض. كان من الواجب تحديد اتجاهات الولاء المختلفة بكل دقة، وبذلك يبين كابلان كيف تحول الدين «بالتدريج ليصبح الإيمان بعقيدة معينة والعيش تبعًا لها» (كابلان ٢٠٠٧، ٣١)، وهذا ما يسميه كابلان «المذهبية»؛ وهي الفكرة التي تكونت حديثًا في الغرب عن أن الاعتراف بمجموعة من المعتقدات تحدد طبيعة الدين؛ لذا فإننا ورثنا «نموذجًا من الثقافة الدينية التي تطورت في القرنين السادس عشر والسابع عشر» بجانب اهتماماتها واستراتيجياتها المصاحبة بالتبعية، والتي لا تزال تهيمن على الدين في الغرب إلى اليوم (كابلان ٢٠٠٧، ٤٦).

(٥-٢) التدين يعني الاستعداد لإقرار ذلك

كان المشروع «المذهبي» — أو «الاستراتيجية المذهبية» — يعني في جزء منه كذلك أن المعتقدات الدينية تُعرَّف بأنها افتراضية، فكانت تعني «الإيمان بشيء ما». لا يعني هذا إنكار الحديث المتكرر عن الإيمان في سياق تجريبي أو غير افتراضي مثل الثقة أو «الإيمان» (بالمسيح على سبيل المثال). وعليه، ذكرت اللجنة التوجيهية للإنجيليين الأمريكيين في بيانها عام ٢٠٠٨ — وهو بيان بالمعتقدات الأساسية في حد ذاته — أن ما يُعرِّف المسيحي الإنجيلي الحقيقي «قبل كل شيء … هو الالتزام والإخلاص لشخص المسيح وعمله، ولتعاليمه ولأسلوب حياته، والالتزام بلا فتور بسيادته قبل كل السلطات والانتماءات الدنيوية» (الكنيسة الإنجيلية واللجنة ٢٠٠٨، ١–٢٠، ٨). واللافت في الإيمان الافتراضي هو أنه حتى مع وجود الالتزام الشخصي التجريبي — أي الإيمان — فإن المجتمع الإنجيلي لا يزال يؤكد على الطبيعة الافتراضية للإيمان؛ لذا يتابع البيان الإنجيلي

قائلًا: إن «الانتماء إلى المذهب الإنجيلي يعني الإخلاص المستمر ليسوع المسيح ... والانتماء للمذهب الإنجيلي يعني الاعتراف بالسلطة العليا للكتاب المقدس الذي يوجهنا إلى يسوع ...» (الكنيسة الإنجيلية واللجنة ٢٠٠٨، ١–٢٠). وهذا يعني أن عليك أن تعرف أنك محفوظ ومستعدٌّ وتوَّاق لإقرار ذلك على حد سواء. ومن النادر — إن لم يكن غائبًا — دراسة الأسباب وراء أهمية تبني هذه الصورة من التدين، فالأسباب واضحة بذاتها.

لكن — في حالة معينة — ماذا لو كانت الحياة المتدينة أو مجرد التدين هو الأهم في واقع الأمر؛ من منظور الحياة الأبدية على سبيل المثال؟ ماذا لو كان تحريم الإنجيل لما يسمى «الرياء» أكثر تكرارًا؟ يتناول إنجيل متى (٧: ٢١) هذا الموضوع بوضوح شديد: «ليس كل من يقول لي: يا رب، يا رب، يدخل ملكوت السموات، بل الذي يفعل إرادة أبي الذي في السموات.» ماذا لو كان يوجد عدد كبير من الفجوات التي يجب ملؤها بين التدين من الناحية الفعلية، وبين فكرة الاعتراف أو الإقرار بذلك في كثير من الكلام؟

> سيقر المسيحيون المتأملون أنه رغم الوظيفة الجوهرية للاهوت، فإن الخطاب اللاهوتي لا يحفز النزعات الدينية بالضرورة، بل — على عكس ذلك — لا تعتمد النزعات الدينية بالضرورة على وجود تصور واضح للإطار الكوني لدى الشخص المتدين (أسد ١٩٩٣، ٣٦).

غالبًا ما يُخلط بين العيش من ناحية، والكلام أو التفكير من الناحية الأخرى في مفهوم الدين «المذهبي» باعتباره المعتقد في الغرب. ويتابع طلال أسد قائلًا: «ثمة فكرة حديثة تقول إن الممارس لا سبيل لديه لمعرفة كيفية عيش حياة ورعة من دون القدرة على التعبير عن هذه المعرفة» (أسد ١٩٩٣، ٣٦). فالمذهبية حوَّلتنا جميعًا إلى خبراء رأي! لذا ربما يصبح السؤال للمسيحيين المعاصرين — وأي متدين — عن الأهداف التي يستتبعها مثل هذا الفهم «للدين». ما الغاية التي يخدمها أتباع استراتيجية دينية تقوم على الأمر بأن يجهر الإنسان بمعتقده؟ وكذلك كيف سيبدو «الدين» المسيحي إن تبنى استراتيجية أخرى يُنظر فيها للدين بتواضُع أكبر، باعتباره يتمحور أكثر حول التصرف بالطريقة اللائقة — بما يناسب روح الآية الواردة في إنجيل متى (٧: ٢١)، بحيث لا يدخل مملكة الأب إلا «الذي يفعل إرادة أبي الذي في السموات»؟

وعلى وجه الخصوص، عندما يتعلق الأمر بالدين والخطاب العام، فعلينا أن ندرك ما الذي يؤكد عليه أسد، بما أن قدرًا كبيرًا من الأهمية يُعزى في الغالب إلى الإقرار بالتدين.

بعبارة أخرى إلى الإعلان الإنجيلي الجريء لالتزام الإنسان أو تأكيده بفخر على ميلاده الجديد. ورغم أننا نتكلم عن المخاوف بشأن وجود الدين أكثر من اللازم أو أقل من اللازم في الحياة السياسية، فمن الصعب أحيانًا معرفة المشكلات الحقيقية. بعبارة أخرى هل المشكلة تكمن في الوجود الفعلي للدين بصورة أو بأخرى؛ تشمل أي شيء يتراوح بين الدافع الديني الشخصي والقوانين الصريحة التي تُميز دينًا معينًا؟ أم أن المشكلة في إعلان انتماءات الفرد الدينية ودوافعه وأغراضه وخلافه، وذلك ضمن استراتيجية تفرضها أحكام الإنجيل لتعليم الكتاب المقدس لكل الأمم؟ وتوحي وثيقة حديثة مهمة صادرة عن اللجنة الوطنية للإنجيليين الأمريكيين بعنوان «بيان مبادئ إنجيلي: إعلان الهوية الإنجيلية والالتزام الشعبي»، على أقل تقدير، بأن إعلان التدين هو أمر على قدر كبير من الأهمية لدى بعض المتدينين الذين يبحثون التدخل في المجال العام والمجال السياسي؛ لذا فهم يقولون بكل جرأة: «نؤكد — اتفاقًا مع القديس بولس — أننا لا نخجل من إنجيل يسوع المسيح؛ لأنه قوة الرب التي ترشد للخلاص» (الكنيسة الإنجيلية واللجنة ٢٠٠٨، ١–٢٠، ٤)، فالضغط من أجل «الاعتراف»، أو الإقرار بالتدين أصبح صريحًا.

ويمكن دعم فكرتي بالجدل الذي ثار مؤخرًا في السياسة البريطانية؛ فقد ذكرت صحيفة لوس أنجلوس تايمز مؤخرًا أن رئيس الوزراء البريطاني السابق توني بلير أعلن لأول مرة أن «إيمانه ألهم حياته السياسية في كثير من الأحيان» (مورفي ٢٠٠٨، أ٨). لقد دخل بلير مجال «الاعتراف» الحديث ودخل مجال استغلال الأوامر الدينية الملزمة التي يعتنقها المؤمنون بأن الدين هو المعتقد. وفي هذه الحالة لم يعلن بلير إلا قبل وقت قصير عن اعتناقه المذهب الكاثوليكي الروماني «بعد سنوات من حضور القداس سرًّا» بينما كان رئيسًا للوزراء، حسبما ذُكر. وكان لهذا الاعتراف دلالة خاصة لدى بعض مراقبي المشهد السياسي البريطاني؛ ففي تصريح لم يُسمع به من قبلُ في السياسة الإنجليزية — إن لم تكن الأوروبية — أخبر بلير مراسلين آخرين أنه قد صلَّى عند اتخاذه قرار إرسال قوات بريطانية إلى العراق. وفي نفس السياق، ذكر المقربون من بلير أن قراراته بالتدخل في كوسوفو وسيراليون لم «يحركها» هي الأخرى حساب «المعطيات» السياسية، بل الاعتقاد بأنه كان يفعل «الشيء الصواب»، على حد قوله. ولتحديد موقع «الإيمان» في حياته السياسية تابع بلير قائلًا:

> ليس الإيمان بالشيء المنفصل عن منطقنا، وكذلك لا ينفصل عن المجتمع من حولنا، بل هو جزء لا يتجزأ منه؛ إذ يضع لاستخدام المنطق غاية، ويَهَب

المجتمع روحًا، ويعطي البشر معرفة بالرب ... وهذه هي غاية الحياة التي لا يمكن أن تجدها في الدساتير أو الخُطب أو الفن المؤثر أو البلاغة، فهي غاية تتمحور في صورة فريدة حول الخضوع للرب (مورفي ٢٠٠٨، أ٨).

لو كان إعلان بلير هو آخر ما في الحكاية لما تبقى الكثير ليقال، لكن هناك الكثير مما يكمن وراء هذه الواجهة؛ ففي أغلب الأحيان لا يُقصد بدخول الدين «للميدان العام» إن كانت سياسة شخص ما يحركها الدين فعليًّا أم لا، بل يُقصد به اعترافهم بذلك؛ أي إقرارهم بذلك صراحة. وفي لهجة قاسية، قال أحد نقَّاد بلير الغاضبين؛ وهو المعلق الإعلامي رون ليدل: «لقد كان توني بلير يؤمن بالرب، لكن ليس بالقدْر أو الحماس الكافي ليُعرِّف الناخبين بأنه مؤمن به» (مورفي ٢٠٠٨، أ٨). إذن فنحن نرى مرة أخرى أثر الاستراتيجية «المذهبية» إذ تتطلب قوة اعتقاد الإنسان بالضرورة تصريحه به على نحو واضح ثم الجهر به! وعلى ما يبدو فإن بعض الجمهور البريطاني يشعر أن «الإقرار بذلك» في غاية الأهمية. ربما أهم من السلوك أو العيش الملتزم دينيًّا.

كان بلير سريعًا في ملاحظته هذا الأمر عن بلده. وأيًّا كان، ففي الولايات المتحدة «لا يعتبر التعبير الصريح عن المعتقد غريبًا. أما في أوروبا العلمانية ... فالتدين غالبًا ما يُنظر إليه في ريبة.» بالطبع لا يتناول بلير السؤال عما إذا كان جهر الإنسان بمعتقده تصرفًا صحيًّا من ناحية الدين أو السياسة! لكنه في بريطانيا مع ذلك امتنع عن الإقرار علنًا بمعتقده؛ خوفًا من أن «يُتَّهم بالجنون» (مورفي ٢٠٠٨، أ٨). وفي نفس السياق، ذكر بلير كيف «يقود الاعتراف بالمعتقد في أوروبا إلى سلسلة طويلة من الافتراضات لا تصبُّ في مصلحة السياسي الممارس.» دفع هذا الناطق الإعلامي لبلير آلاستير كامبل إلى رفض الحديث العلني عن الدين بتصريحه الهام: «لا شأن لنا بالرب.» ويثير كل هذا سؤالًا عما إذا كان اعتناق معتقد ديني أو العضوية في كيان ديني هو سبب المشكلة، أم أن الاشتهار بالتدين هو السبب.

وتأخذنا تلك المسألة برمتها إلى أسئلة أعمق بشأن الجانب النفسي للمعتقد، وتثير على وجه التحديد أسئلة متشككة عما إذا كان بلير متيقنًا من أنه كان يتصرف تبعًا لمعتقده الديني. لنفترض مرة أخرى أنه كان صادقًا في يقينه أن تقاليده الدينية شكلت سياساته وعمله السياسي، لا بأس، لكن هل يمكننا من بعد فرويد أن نتيقن من حقيقة معرفة الذات؟ ربما من المناسب التزام قدر أكبر من التواضع تجاه مزاعم المعرفة الذاتية اليقينية بدوافعنا الخاصة وعلاقتها بأفعالنا. إذن كيف لنا أن نعرف — بل وكيف لتوني بلير

نفسه أن يعرف — أن أفعاله السياسية شكَّلتها معتقداته الدينية؟ فالوهم الذاتي شائع بدرجة كافية، ولا أستثني الساسة، حتى أولئك الذين يزعمون وجود دافع ديني.

(٣-٥) اختزال الدين في المعتقد

إذن تداعيات الاستراتيجية «المذهبية» الساعية لاختزال الدين في المعتقد كثيرة، فمع أنه من الممكن أن تزيد دقة العبارات الافتراضية من قوة النظام المذهبي، برزت نتيجة غير مقصودة لربما؛ وهي التقليل من قيمة اللمسة الخيالية للشعر والأساطير والرقص والإشارات واستبعادها من الدين؛ ومن ثم استبعادها من تعريف «الدين». فالمعتقدات يجب أن تكون محددة، وتلك الصورة الفضفاضة التي تميز التصورات التأويلية لا يمكن السماح بها. ولا يزال بعض من هذا العالم المفقود فيما قبل الخيال الديني المذهبي قائمًا إلى يومنا هذا في ترانيم ما قبل عهد الإصلاح. وكان جمعُ المؤلف الموسيقي الأمريكي صامويل باربر لمجموعة من «أغاني الناسك»، التي كتبها رهبان أيرلنديون فيما بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلادي، تجسيدًا قويًّا لهذه الروح؛ فتلك الأغاني تعصف بالخيال بصورها الوحشية والغامضة؛ ففي أغنية «صلب المسيح»، على سبيل المثال، يُوجَّه الحديث إلى المسيح وهو يحتضر على الصليب بكلمات غريبة مثل: «لَمَّا أخذوا يصلبونك، يا طائر البجع.» ما الإشارات والألغاز التي تكمن في الكناية المتضمنة في عبارة: «يا طائر البجع»؟ وفي «مائدة السماء»، نجد القديسة بريجيد وهي تُعد «مأدبة» من الجعة ليسوع:

أريد بحرًا من الجعة لملك الملوك
أريد أن أرى عائلة السماء
تشربه أبد الدهر.

بمَ يوحي هذا بشأن الحياة الآخرة، خاصة إن لم يُفسر بركاكة بالأسلوب الجدي «المذهبي» لما بعد الإصلاح على أنه «حقيقة (عقائدية)»؟ وربما نألف بصورة أكبر ترانيم عيد الميلاد القديمة التي ننشدها حتى اليوم، مثل لحن روبرت يونج (١٩٢٣) لترنيمة القرن الخامس عشر «لا زهرة بهذا الجمال»:

لا زهرة بجمال الزهرة التي تحملها يا يسوع
مرحى!

ففي هذه الزهرة كانت السماء والأرض. (يا للروعة!)
وبها نرى أنه الرب في أشخاص ثلاثة، (في هيئة واحدة!)

يا له من «هراء» رائع — من وجهة نظر الإيمان المذهبي — أن يُتغنى بأن يسوع وُلد من زهرة، أو أن الزهرة تكشف عن الثالوث! بل ما أعظمه من جمال، وما أحلاه من تعلق، وما أسماه من سرور! لكن وبرغم ذلك، يا له من «هراء» حرفي من وجهة نظر أولئك الذين يعتبرون الدين مجرد اعتناق معتقدات معينة!

ومع أننا لا زلنا هنا في عالم الخطاب — حتى وإن كان خطابًا أسطوريًّا وشعريًّا — علينا أن نتفق أنه ثبت قصور العقائد والمعتقدات في شمول كل ما هو ديني. وسأثبت في هذا الفصل أن مفهومنا عن «الدين» يمكن — إن أردنا — أن يتمدَّد ليشمل الشعر والأسطورة، فكثيرٌ مما يندرج تحت الخطاب الديني ينتمي لهذا النوع من الأسطورة والشعر، لكن هذه الأشياء غالبًا ما تُستبعد من تعريف الدين. وبتبني رؤية مختلفة، هناك مجموعة أخرى من الأغراض أو الاستراتيجيات التي يمكن أن يشملها تعريف «الدين»، لكن هذا يتوقف على التجديد في اللاهوت. ولم أذكر سوى مقتطفات من تلك الأغاني، ففي سياق الكلمات التي تُقال عن الدين والمرتبطة بالدين؛ فإن حجم اللغة الأسطورية والشعرية لا يمكن حسابه؛ لذا فإن تعريف الدين في ضوء المعتقد سيجرد مصطلح «الدين» من التقدير؛ لما يحتويه مجمل الخطاب الديني وحده. ربما يعيد أحد علماء اللاهوت المجددين صياغة أغراض الحياة الدينية ليجعل الجانب الخيالي والجسدي جزءًا من تلك الحياة الجديدة. ويعني ذلك — في رأيي — أن مفهوم «الدين» يمكن إثراؤه أو توسيعه أو إصلاحه على نحو شامل؛ ليتجاوز حدود الافتراضية أو المذهبية عديمة الروح لدى أولئك الذين يختزلون الدين في مجموعة من المعتقدات. وبكل أسف — كما سأبين في مناقشتي للانتحاريين في الشرق الأوسط — خدمت الجوانب الخيالية والجسدية للدين انتشار العنف، بغض النظر عن محاولة تبرير ذلك من عدمه. لكن، كما سأبين، من دون تجاوز القالب الفكري القائل بأن الدين هو المعتقد، وذلك القائل بأن الدين خير وغيرهما من القوالب الفكرية، لا يمكننا أن ننتظر التعامل مع السياسة بصورة تعكس ما يجري في عالم الواقع.

(٤-٥) توحيد الإله

لكن هناك المزيد ليقال بخصوص الميل الغربي لتعريف الدين في ضوء المعتقد؛ وهو الشيء الذي أود تسميته «القالب ٣٫٥»، وهو ينص بالطبع على أن المذهبية في الغرب ترى الدين على أنه الإيمان بالرب، وأن الكثيرين لا يزالون يرون أن ما يُعرِّف الدين — وما يجب أن يُعرِّفه — هو التوحيد. زعم أحد معاصري دوركايم — البروتستانتي الليبرالي ألبرت ريفيل — أن الفكرة القائلة إن تاريخ الدين «وضَّح وبيَّن عمومية الدين واستمراريته وقوة حضوره المدهشة في حياة الإنسان هي عندي شهادة بوجود الرب لا جدال فيها» (ريفيل ١٩٠٥، ٧). وبهذا المنطق ينصُّ «القسم الثاني من القالب ٣٫٥» على أن الدين شهود داخلي للرب؛ «حالة ذهنية روحية بحتة وخاصة، وهي حالة ذهنية معينة تستقل بذاتها عن الممارسات اليومية» (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ١٠).

أحيانًا ما تبدو تلك النظرة كلحنٍ يمكن عزفه بعدة طرق. مرة أخرى يشيد ألبرت ريفيل بوجود نزعة نفسية طبيعية نحو الدين: «احتياج داخلي للروح» (ريفيل ١٩٠٥، ٦). أما ابنه — جان ريفيل — فقد قال إن «التفسير الكامن والحقيقي للظواهر الدينية» يكمن «في الخيال والقلب والعقل والضمير والفطرة والعاطفة.» وكلها جوانب داخلية تجريبية مهمة من حياة الإنسان (ريفيل ١٩٠٧، ١٨٩–٢٠٧، ٢٠٣). وسيكون من المثير للاهتمام البحث من أجل معرفة الإجابة عن السؤال المتعلق بماهية الأهداف الكبرى التي يحققها تعريف الدين بأنه الإيمان برب واحد. وبالنظر إلى عدد المعتقدات القائمة على الإيمان بإله واحد وعدد أتباعها الضخم تتعدد الإجابات. فحتى في مناقشة جان بودان الشهيرة في القرن السادس عشر لطبيعة الدين «حوار الحكماء السبعة عن أسرار الذات الإلهية»، اتفق المشاركون فيها على أن هناك إلهًا وحدًا كان «أبا الآلهة جميعًا» من دون نفي ممارسة «الدين» عن أولئك الذين يعبدون عدة «آلهة» (بودان ١٩٧٥، ٤٦٥)، وفيها يطرح اللوثري فريدريكوس متهكمًا السؤال البلاغي: «من ينكر أن الديانة المسيحية هي الدين الحق، أو أنها الدين الوحيد؟» فيرد أكتافيوس — وهو كاثوليكي روماني اعتنق الإسلام — قائلًا: «كلُّ من في العالم تقريبًا — في آسيا على اتساعها ومعظم أفريقيا وقسم كبير من أوروبا — ينقسمون إلى طوائف لا حصر لها، وكل جماعة ترى أن الدين الذي تحبه بوجه خاص هو الدين الأكثر جمالًا ونبلًا» (بودان ١٩٧٥، ١٦٣). فماذا كانت أهداف مؤيدي التوحيد في القرن التاسع عشر وخصوم دوركايم ليتخذوا مواقفهم تلك؟

أي استراتيجية لاهوتية كانت موضع التنفيذ؟ وكيف كان ذلك ليشكل المقصد المحدد لتعريفهم «للدين»؟

(٦) الأجزاء الخاصة من «الدين»

انطلاقًا من الطبيعة النفسية والتجريبية لجوهر الدين يبرز قالب فكري رابع يخص طبيعة تدفق الدين؛ وهو أن الدين «خاص» بالضرورة. ووفقًا لهذه النظرة، فإن المسيحية «الحقة» مثل الإسلام «الحق» ذات طبيعة «داخلية» — أي تلك الأشياء المتعلقة بالمنظومة الأخلاقية الشخصية أو «القلب» — وهو ما يمكن ملاحظته في شخص ما باختبار إخلاصه أو نواياه أو معتقداته. وينبني افتراض التعارض بين السريرة الداخلية المستقلة والعالم الخارجي الدنس على بعض التقاليد الدينية الخاصة بالمعتقدات الدينية التي نشأت عبر تاريخ الدين في الغرب. تبقى هذه الافتراضات من المسلمات، ولا تزال تتمتع بانتشار واسع في يومنا هذا، وخاصة في الولايات المتحدة. ورغم أن هذا الاتجاه من الفكر الديني يرجع في معظمه إلى مذهب جون ويزلي، فإن جذوره في «الدين الكامن في القلب»، أو دين الإخلاص والتعصب تضرب على نحو أعمق في أسس الحداثة الدينية الغربية (نوكس ١٩٥٠). ويرى عالم اللاهوت البروتستانتي الفرنسي في القرن التاسع عشر أوجست ساباتيه، أن هذه الظواهر الدينية المعروفة بـ «ارتكاب الخطيئة والتكفير عنها» غير علنية إطلاقًا، وإنما تكمن في أمانٍ ودون انتهاك خلف الأبواب الموصدة «لقلب الإنسان» (ساباتيه ١٩٠٤، ١٣٤). ويدفع هذا الإصرارُ على تعريف الدين بأنه خاص — ومن ثم مستقل عن أي سلطة من أي نوع — المفكرين المتشبعين بمُثُل خصوصيةِ الدين نحو تبني بعض الآراء الشاذة. وإن واجهوا أي ممارسات دينية عامة لا تقبل الجدل — مثل الأضاحي والقرابين — فهم يجدون طرقًا حاذقة لنفي صفة العمومية عنها؛ لذا فقد أكد مؤرخ الأديان الهولندي كورنيليس بي تييل أن القيمة الوحيدة لمثل هذه المظاهر الدينية العامة كشعائر القرابين هي السلوك الداخلي للقلب في سياقها؛ أي «اشتياق المؤمن للاتحاد الدائم مع» الرب (تييل ١٨٩٨، ١٤٩). وبالنسبة لمثل هؤلاء المفكرين الذين هيمنوا على دراسة الدين لمدة طويلة، فإن السمات الأساسية للدين — مثل الأضحية — كانت عادة ما تُفسَّر في ضوء ما يسمونه السياق «الروحي»؛ وبذلك فهو ليس سياقًا عامًّا (ريفيير ١٩١٢، ٢٨٥، ٩٨، ٩٩).

ورغم أن تصور الدين الذي يتضمن الألفة منتشر عبر مجموعة واسعة من الديانات، فإن تعريف الدين بأنه شيء خاص ومميز يضرب بجذور عميقة في إصرار عهد الإصلاح على ترسيخ وعي ديني خاص، فإرساء دعائم ما يسمى بـ «خصوصية» الدين هو نفسه الوجه الآخر من إثبات استقلاليته عن السياسة و«الميدان العام»، فخصوصية الدين تعود إلى استراتيجية مارتن لوثر السياسية الدينية التي سعت إلى «إبراز» الدولة من خلال التأكيد على استقلاليتها المؤسسية عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة البابوية من زاوية إكليركية إمبراطورية. «كل السلطة القسرية يخولها للحاكم الحق الإلهي؛ إذ يُعهد إليه بسلطة الدولة المطلقة، فلا يمكن لأي مؤسسة أخرى منفصلة أن توجد إلا بأمره أو بتكليف منه ... ولا ينبغي أن تقوم أي كيانات اجتماعية حقيقية بخلاف الدولة» (فيجيس ١٩٩٨، ٦٩). وكان ثمن التأكيد على استقلالية الدولة هو جعل الدين «غير مرئي» ومستقلًّا في عالمه الخاص، فتراجع الدين في «الميدان العام» أمام السياسة. وأصبح الدين مسألة داخلية — مسألة خاصة بالضمير الخاص الحر — دون الحق في أي صوت في «الميدان العام»، أو صار محدودًا بمؤسسة هي الكنيسة الوطنية (فيجيس ١٩٩٨، ٦٨). فالدين — في صورة كيان اجتماعي — هجر عالم السلطة والسياسة، وأعطى الحاكم سلطة على الدين ومختلف كنائس الدولة التي نشأت في أوروبا فيما بعد الحقبة اللوثرية.

(٧) في الجنة بلا سلطات

أخيرًا، وانطلاقًا من النظر إلى الدين باعتباره حقيقة مستقلة وخاصة، يبرز الافتراض الشائع بأن الدين والسلطة أو السياسة لم يكن بينهما أي صلة من الناحية التاريخية. مرة أخرى، يحير تأكيد أي شخص على ذلك كل من هو على دراية بتاريخ الغرب وحده، فإن واصلنا حديثنا بتعريف الدين دون الإشارة إلى السلطة أو السياسة، فكيف ستبدو مثل هذه الاستراتيجية الاستقصائية؟ لقد طرح كُتَّاب مثل طلال أسد وتيم فيتزجيرالد وغيرهما إجابات على هذا التساؤل تتعلق بترسخ نموذج معين من الحداثة، لكن يكفي — بما ينسجم مع أهداف هذا الكتاب — تذكُّر أن الكنيسة في العصور الوسطى كانت كيانًا سياسيًّا خالصًا؛ «ملكية بابوية»، بحسب كلمات كولين موريس (موريس ١٩٨٩). وتشير المؤرخة جوديث هيرين — من بين آخرين — إلى أنه منذ عهد تشارلمان وحتى العصر الحديث «كانت المسيحية نظامًا سياسيًّا في الغرب وليس

مجرد ديانة» (هيرين ١٩٨٧، ٤٨٠)، فعندما توج البابا تشارلمان، فإنه لم يخلع فحسب الشرعية على الكارولنجيين كخلفاء للأباطرة في الغرب، بل أعلن الكنيسة والبابا لأول مرة باعتبارهما «السلطة السياسية العليا». ويزعم المؤرخ جون نيفيل فيجيس أن «الإمبراطورية الرومانية المقدسة ... حاولت بالفعل أن تجسد فكرة الدولة ذات القوة الشاملة، لكن هذه الدولة كانت هي الكنيسة» (فيجيس ١٩٩٨، ١٤). إذن فاجتماع الجهل التاريخي بوضع المسيحية في العصور الوسطى مع النفور من الزواج بين الدين والسياسة يفسر لماذا تملي علينا الحكمة التقليدية في يومنا هذا أن الدين والسياسة يجب ألا يختلط أحدهما بالآخر، فعندما يجري الخلط بين الدين والسياسة، فإن كل ما هو ذو طابع ديني في الدين — إن جاز التعبير — يُهدَم خلال ذلك. وتنعي شخصية السيد دولي التي ابتكرها فاينلي بيتر دان فساد الدين عندما تختفي الحدود بينه وبين السياسة قائلًا: «الدين شيء رائع، فإن ظل كما هو، فهو على ما يرام، لكن إن اختلط به قليل من السياسة استحال قنبلة لا يضاهيها الديناميت خطورة.» ويتابع دولي قائلًا إن الأفضل أن ينفصل عالما الدين والسياسة بعضهما عن بعض: «الدين وحده هو ما يعد الإنسان لحياة أخروية أفضل. أما لو اقترن بالسياسة فهو يعجل بنهايته» (كابلان ٢٠٠٧، ١٠١). وكذلك تقول الحكمة التقليدية في يومنا هذا إن الدين «الحق» كما يسمى يجب أن يخلو من كل ما هو سياسي. وسيقرر الناس بأنفسهم ما إذا كان «خيرًا» أم «شرًّا» أن يُعرَّف الدين بأنه خالٍ تمامًا من السياسة، أم أنه من المحتمل أن يتدخل فيها. وينبغي لنا — على أي حال — على الأقل أن نستبعد استحالة تعريف الدين بأن له جانبًا سياسيًّا. ويمكننا على الأقل أن نستبعد الرأي القائل بأن الدين يجب بالضرورة أن يُعرَف على أنه مسألة داخلية غير مادية وخاصة مستقلة عن السلطة أو السياسة.

(٨) طريقتان لإقصاء «الدين»

ونتيجة لتلك الجلبة المربكة التي سببتها التعريفات الشائعة «للدين»، فإن مجموعة من المفكرين الذين أسميهم «الإقصائيين» وجدتْ في خطابنا عن الدين — إما الملتبس وإما الضيق أفقًا — تحدِّيًا لا يُطاق. وبالنظر إلى هذين الخيارين السيئين، فقد يئس هؤلاء المفكرون من الحوار عن — أو مع — «الدين» مطلقًا. وهم يشملون هؤلاء «الشكليين» الذين يتصورون «الدين» مصطلحًا خاليًا من أي مضمون، لكنه مفيد في مقابل «الاختزاليين» الذين يستبعدون «الدين» من بين مفرداتنا، ويستعيضون عنه بشيء

آخر. يرى الشكليون أنه نتيجة لأن أي محتوًى محدد يقترن «بالدين» يكون إما غامضًا أكثر من اللازم، وإما ضيق الأفق أكثر من اللازم، فإن المصطلح ينبغي اعتباره «خاويًا في جوهره، ولا يصلح إلا كأداة للتمييز» (براون ٢٠٠٠، ٣–٢٠، ٩). «فالدين» لدى هؤلاء لا يدل على شيء موضوعي من بين الأشياء له مضمونه الخاص، «فالدين» لا يرمز لـ «مادة موجودة من حولنا، أو شيء يمكن أن ينير عقولنا إن حالفنا الحظ وتوافرت لدينا وسيلة التلقي المناسبة.» وليس «الدين» سوى اسم لشيء «شكلي» من الناحية المنطقية، فهو «تصور» أو «مفهوم»؛ أو بعبارة أخرى هو «شيء يستخدم في تصنيف ما في عالم الواقع ضمن فئة من الأشياء ... بهدف تفسير عِلَّاتها» (براون ٢٠٠٠، ٣–٢٠، ٩). فتعريف «الدين» إذن عملية تصنيف عشوائية «تشبه الطريقة التي تقسم بها مكتبة الكونجرس أو المكتبة البريطانية المواد المنشورة على نحو صوري إلى أقسام من المفاهيم والموضوعات المترابطة بما يُسهِّل استرجاع البيانات» (براون ٢٠٠٠، ٣–٢٠، ١٠).

على النقيض تمامًا، هناك «الاختزاليون» الذين يحاكون كلمات جورج أورويل عن استبعاد اللغة الجديدة لفئات من الكلمات برمتها، يقول اليائس وينستون سميث: «كثير من الكلمات الأخرى مثل الشرف والعدالة والفضيلة والعالمية والديمقراطية والعلوم والدين لم تعد موجودة» (أورويل ١٩٤٨، ٢٦٧–٢٧٩). وهؤلاء الذين يجتثون «الدين» من كلامنا أسميهم «الإقصائيين»؛ فهم يرون أننا لسنا في حاجة لمثل هذه الكلمة، في حين أن كلمات أخرى مثل «الثقافة» أو «الأيديولوجية» من المفترض أن تؤدي نفس الغرض إن لم تكن أفضل (فيتزجيرالد ١٩٩٧، ٩١–١١٠)، فعند «الاختزاليين» لا يهم إن كان الدين شرًّا أم خيرًا، خاصًّا أم عامًّا أم غير ذلك؛ لأن الدين لديهم — بمعنى المعتقدات والكيانات المسلَّم بأنها «دينية» وما شابه — لا يهم، فاعتبار ما يسمى «الدين» سببًا لحدوث الأشياء في العالم لا يخدم أي استراتيجية نظرية يمكن الدفاع عنها، ولا أي محاولة لتفسير أو فهم الأشياء من حولنا، فليس ثمة استراتيجية فكرية مثمرة للفهم أو التفسير يمكن تطبيقها من خلال الرجوع إلى أي شيء يحمل اسم «الدين»؛ لذا فلا حاجة لمفهوم «الدين» في فهم العالم، إذ لا يوجد في العالم شيء يحمل اسم «الدين» من شأنه أن يعزز فهمنا، وإلا فيمكننا أن ننادي بأن فكرة «اللاهوب» (فلوجيستون) التي سبقت علم الكيمياء ستساعدنا على فهم الطبيعة في يومنا هذا! فأي استراتيجية علمية يعززها ما سبق؟ لقد اعتقد علماء الطبيعة في عصور سابقة أن «اللاهوب» كان من العناصر الأولية القليلة المكونة للأشياء، وأنه يجعل الأشياء قابلة للاشتعال، وينطلق

من المواد حال تحولها إلى لهب. وعلى نحو مشابه، يُعتقد أن بعض المفكرين يلجئون إلى فكرة مثل «الدين» — في سياق الدوافع الدينية مثلًا — لتفسير أفعال الناس حول العالم؛ لذا ينكر بعض «الإقصائيين» أن الناس يشتركون في «الأحداث التاريخية» نتيجة «دوافع دينية» (ماكوتشن ٢٠٠١، ٢-٣)، بينما يرى آخرون أن مصطلح «الدين» «لا يرمز لشيء مميز، ولا يوضح أي شيء» (فيتزجيرالد ١٩٩٧، ٩١–١١٠)؛ ومن ثم يرون أن «الدين» «غير صالح عمليًّا باعتباره مفهومًا تحليليًّا عابرًا للثقافات» (فيتزجيرالد ١٩٩٧، ٩١–١١٠)، «فالدين» لا يمكن أن يخدم أي استراتيجية ممكنة لتفسير العالم. فمثل أوائل «الكيميائيين» في القرن التاسع عشر الذين أرادوا حذف «اللاهوب» من قاموس العلم، يقول فريق إقصاء «الدين» إنه لا فائدة من الاحتفاظ «بالدين» أو إصلاحه، فنحن بحاجة للتخلص منه.

إلا أن السؤال الحقيقي لدى مختزلي «الدين» هو هل كان «الدين» فعلًا «كاللاهوب»، وهل كانت استراتيجيات تفسير الأحداث يدعمها أو يعرقلها توظيف مفهوم «الدين»؟ لكن ماذا لو كان «الدين»، على غرار مصطلح «العلم» القديم، مرتبطًا هو الآخر بجميع أشكال الممارسات المبهمة أكثر من كونه شبيهًا بمصطلح «اللاهوب»؟ «فالعلم» لا يعني اليوم ما كان يعنيه لدى إسحق نيوتن مثلًا، فهل كان نيوتن «أول العلماء أم آخر السحرة»، كما تساءل جون مينارد كينز؟ وبغض النظر عن كون «العلم» مصطلحًا ملتبسًا يغطي أي شيء في عالم الإدراك، فإن رجلًا مثل نيوتن لم يفصل الأغراض والاستراتيجيات الخاصة بما يسمى استقصاءاته «العلمية» عن العمل الذي قد نعتبره «من الكيمياء القديمة» أو «لاهوتيًّا» أو حتى «مبهمًا». وعلى غرار ما نسميه «الدين» و«السياسة» في نفس ذلك العهد الذي ولَّى، لم يُطبق الفصل في الأغراض، إلا أن مصطلح «العلم» بقي حتى اليوم، ويمكن ربط معانيه التي حملها في الماضي — بقدر أقل أو أكثر من النجاح — بمعانيه اليوم. لقد كان عمل نيوتن بالتأكيد يشبه، بل ويناظر، «علم» اليوم، حتى وإن تضمنت أغراضه الأشمل استراتيجيات لشخص لا نعترف به «عالِمًا». إذن ماذا لو كان «الدين» مصطلحًا يمكن إصلاحه بنفس الصورة بدلًا من التخلص منه؟ الإجابات عن هذه الأسئلة ليست واضحة. فهل لنا أن نظن — مثلًا — أن «السلطة» و«السياسة» مثل «اللاهوب» كذلك؟ هل علينا استبعادهما والتخلص منهما أيضًا؟ الإجابة على الأرجح بالنفي، وهل «الفن» و«الأخلاق» و«الاقتصاد» وغيرها مثل «اللاهوب»؟ لا شك أن النفي هو الجواب هنا أيضًا.

(٩) هل الدين هو لاهوب العصر؟ دراسة حالة تاريخية

خيرُ اختبارٍ لما إذا كان الدين بمثابة لاهوب العصر هو إخضاع هذه الفرضية لدراسة حالة تجريبية. لفت بعض كبار مؤرخينا انتباهي إلى استيعاب الدين بصورة أشمل، باعتباره عاملًا مؤثرًا في تفسير العالم، وخاصة فيما يرتبط بالسياسة والسلطة. وكما يوضح هؤلاء المؤرخون، فإن محاولات استبعاد الدين من فهم حقب تاريخية محددة تفشل في فهم العالم، فاختزال الدين في النظام السياسي من خلال تجاهل مفاهيم مثل «الخلاص» في حسابات حروب فرنسا الدينية حقيقة غامضة. وهنا يؤكد المؤرخ ماك هولت أهمية مفهوم الدين وواقعه في مقابل ما لا يمكن اعتباره سوى جهود «تحير العقل» لاستبعاد الدين من المعادلة. وشعور هولت بأنه تعين عليه الكتابة دفاعًا عن موقع الدين في الحروب الدينية الفرنسية — دون غيرها — يشهد بالتحامل الشائع على الدين الذي ابتليت به بعض الأوساط الأكاديمية، يقول هولت:

> رغم أنني سأكون أول من يتفق مع الفكرة القائلة بأن تسييس الدين كان له دور محوري في تحديد مسار الحروب (خاصة في أثناء حروب الرابطة المقدسة في تسعينيات القرن السادس عشر)، ومع أن التوترات الاجتماعية الاقتصادية كانت سمة ثابتة في المجتمع الفرنسي، وأحيانًا ما زادت حدتها لتصل إلى عنف شعبي، يبدو لي أن الدين كان نقطة ارتكاز تتمركز عليها الحروب الأهلية (هولت ١٩٩٥، ١-٢).

ثمة عامل سببي آخر ساهم، كما يقول هولت، في تحديد مسار الحروب الدينية أكثر من العوامل «الاجتماعية الاقتصادية» وحدها، فأي استراتيجية تفسيرية أفضل ستجد طريقًا لاستيعابها.

لو كان هولت هو الوحيد الذي عليه مواجهة هذه النزعة لإقصاء الدين من تفسير التاريخ لكان من الممكن اعتبار شكواه شاذة، لكنه ليس الوحيد؛ فقد كان جون بوسي — وهو مؤرخ على نفس القدر من التميز — حادًّا في نقده للمؤرخين الذين شطبوا الدين من قائمة «الأشياء المهمة» في دراسة السياسة الحديثة، فقد انضم لماك هولت في نقده للمؤرخين الإقصائيين بسبب حذفهم الدين من تفسير حروب الدين! يقول بوسي: «لمدة طويلة جدًّا، وتقريبًا منذ قيام الحروب الدينية في أوروبا، كان هناك شك في أنها كانت

حروبًا دينية بالفعل»، لكن هذه النزعة لم تقتصر على المشاعر التي من الممكن تفهمها ضد الكهنة في أوروبا في عصر التنوير. يتابع بوسي:

> خلال القرن الذي بدأ فيه التأريخ الحديث في الظهور، كان من بين الاستراتيجيات النموذجية للتفسير التاريخي تفسيرُ ما بدا أنه صراعات مذهبية في فرنسا أو هولندا أو ألمانيا أو إنجلترا بأنها في الحقيقة كانت صراعات سياسية، وهو شيء ارتبط بنشأة الدولة الحديثة (بوسي ١٩٩١، ٢٦٧–٢٨٥، ٢٦٨–٢٦٩).

على العكس من هؤلاء، يؤمن بوسي بأن الأحداث السياسية ارتكزت على «محور» الدين. وعليه فإن بوسي «مندهش» من أن جون كيلي الذي أرخ لجنيف في عهد كالفن تجنَّب تمامًا ذكر «الكنيسة» في كتابه عن توحيد البروتستانتية الفرنسية (بوسي ١٩٩١، ٢٦٧–٢٨٥، ٢٧٧). فهؤلاء المؤرخون المعاصرون يرون إذن أنه «لا يتقاتل الناس في الحقيقة بسبب الدين، وإن بدا أنهم يفعلون ذلك فلا بد أنهم يتقاتلون على شيء آخر في الحقيقة» (بوسي ١٩٩١، ٢٦٧–٢٨٥، ٢٧٨)، فالدافع الذي يجعل شخصًا ما يفكر فعليًّا في أشياء مخالفة للبديهة يترك المرء في حيرة من أمره فيما يتعلق بالانحياز ضد الدين الذي يظهر كثيرًا بين بعض زملائنا في الجامعة. يؤكد بوسي هذه الشكوك تأكيدًا مباشرًا، ويقدم تفسيرًا لها؛ فهؤلاء الزملاء مهووسون بالتصنيف البديل؛ لا سيما فيما يتصل بكل من «السلطة» و«السياسة» كما تحبِّذ ميولهم التحررية.

أدى هذا الهوس إلى نتائج ذات مفارقات مريرة، فرغم التزام التحرريين بالتاريخ الشعبي، فرض هؤلاء الإقصائيون على العامة تصورًا عصريًّا للعالم. ورغم رغبتهم الملحة لطرح نموذج من «التاريخ» يعطي صوتًا لمن لم يكن له صوت، ضربت الروايات التاريخية التحررية للحروب الدينية ب «رؤية أصحاب الشأن» عرض الحائط. يعلق بوسي على هذه النقطة قائلًا:

> لقد كانت اللغة المستخدمة في وصف ما بدا أنه صراع ديني — بالقدر الكافي غالبًا، سواءً من قِبل الضيوف أو من قِبل محاوريهم في الإعلام — هي لغة التحرير والثورة ونقيضيهما؛ لغة اليسار واليمين. وبدا من السذاجة ومن غير اللائق، وأحيانًا مما يخالف القانون، الإشارة إلى تلك الأشياء بمسمياتها التي تخطر على الذهن بصورة طبيعية؛ فقد كان يُشار إلى المسيحيين والمسلمين

> اللبنانيين بجناحي اليمين واليسار على الترتيب؛ وفي أيرلندا الشمالية كان الحزب الاشتراكي العمالي حزبًا سياسيًّا مهتمًّا بحقوق الإنسان صادف أن يكون ناخبوه — كما أقرت هيئة الإذاعة البريطانية على مضض — «كاثوليكيين بالأساس» (بوسي ١٩٩١، ٢٦٧–٢٨٥، ٢٦٨).

لذا، ومع أن المؤرخين الذين انتقدهم بوسي ربما نجحوا في سحب البساط من تحت أقدام «كبار رجال» الدولة، ومن دبلوماسية القصور وإدارة الدولة، وسلطوا الضوء على عامة الناس؛ فقد أقصوا دين العامة في الوقت ذاته. وفي المقابل، فرضوا أيديولوجيتهم الخاصة واستراتيجيتهم الفكرية الساعية للهيمنة على أوائل الأوروبيين المعاصرين، وكشفوا عن التحيزات المسبقة في زماننا ومكاننا هذا.

لقد تضرر قدر كبير من فهمنا للأحداث المهمة عالميًّا ضررًا بالغًا؛ لأن هذه الروايات التاريخية الاختزالية سببت «مفارقات تاريخية فئوية»، فالمصطلحات التي وصفت بها وفُسِّرت في ضوئها الحروب الدينية استُخدمت في لغة لا يعترف بها المشاركون في تلك الحروب أنفسهم. ومن دون شيء من التقدير على الأقل لرؤية المشاركين، وليس «تقبلها»، من غير المرجح أن تنجح استراتيجياتنا التفسيرية (تايلور ١٩٨٥ب، ١١٦–١٣٣). فهذه الروايات التاريخية باختصار تخلط بين الأهداف التي يسعى وراءها الناس، فهي تخلط «أمور الدولة بأمور الخلاص» — أي السياسة والدين — عندما لا تضع في الحسبان أي استراتيجية دينية إطلاقًا. ولا ينبغي أبدًا اعتبار المطالبة بـ «التقدير» مطالبة بتقبُّل سرد الأحداث في الحروب الدينية أو تفاسيرها، ولا بتقبُّل الأغراض الفكرية للفاعلين فيها، فالصورة النموذجية من «التقدير» لا تتطلب منا سوى الانتباه إلى المفاهيم ذات الصلة بموضوعاتنا، والامتناع عن تحويلها إلى مجرد درجة على سلم النجاح المهني. ويمكن لبوسي أن يشير بثقة إلى بعض أفضل مؤرخي العصر؛ مثل: ناتالي زيمون ديفيز، أو بنيامين نلسون باعتبارهما نموذجين للمؤرخين الذين يتعاملون مع الفئات التي «تعترف» بها موضوعات التاريخ لديهم، فكلاهما يتفادى «المفارقة التاريخية الفئوية» من خلال تجنب استخدام المصطلحات التي لا تتفق وعقلية الفاعلين في الأحداث التاريخية في مطلع تاريخ أوروبا الحديثة (ديفيز ١٩٧٥، نلسون ١٩٦٩).

(١٠) إشكالية «الدين» عند طلال أسد

لا تكتمل أي مناقشة لفئة «الدين» من دون الالتفات إلى أشهر وأكثر نقاد هذا المصطلح تمرسًا؛ عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد. يتردد الفرد في وصف أسد بأنه إقصائي صريح؛ لأن أسد — من بين أسباب أخرى — أكثر نقاد فكرة الدين مراوغة في المشهد الحالي. انظر إلى ما يبدو دفاعًا حادًّا عن إقصاء «الدين»! فأسد يستحسن إنكار ويلفريد كانتويل سميث لفكرة أن الدين «له جوهر»، باعتبار ذلك «رأيًا أصيلًا تمامًا». ويعلن أسد متفقًا مع سميث أن «الدين» ليس اسمًا لشيء «موضوعي» في عالمنا (أسد ٢٠٠١، ٢٠٥–٢٢٢، ٢٠٦). واتفاقًا مع سميث مرة أخرى، يقول أسد: إن «الدين» لا يدل على ظاهرة كونية في الحياة البشرية: «علينا أن نتخلى عن فكرة أن الدين ثابت دائمًا وبصورة جوهرية ...» (أسد ٢٠٠١، ٢٠٥–٢٢٢، ٢٢٠). ولا تدع مثلُ هذه المقولات مجالًا للشك في أن أسدًا اتخذ لنفسه مكانًا بين المؤرخين الإقصائيين الاختزاليين الذين هاجمهم بشدة مارك هولت وجون بوسي.

لكني سأترك انطباعًا خاطئًا إن اكتفيت بهذا القدر، فأسد — في جميع الأحوال — يكتب باستمرار ودون نقد عما يندرج تحت فئة «الدين» في الخطاب العام؛ مثل الإسلام والمسيحية واليهودية وغيرها. كذلك فهو يكتب عامة عن «الدين» بصورة مستمرة، ودونما نقد في سبيل تناول قضايا «الدين الحديث في أوروبا»، أو إحدى «صور التدين السابقة»، أو «أشكال التدين»، أو «الفضائل الدينية الجوهرية» وغير ذلك (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ١١). لهذا يظل اللغز أمام شارحي كلام أسد هو كيفية التوفيق بين ما يبدو إقصاءً لكلمة «الدين» والاستمرار في استخدامها؛ أي استبعاد فئة عالمية مقارنة عابرة للثقافات مع الاستخدام المنتظم والعام لنفس المفهوم. فما الذي يستبعده أسد في حقيقة الأمر عندما يستبعد «الدين»، ويستمر رغم ذلك في استخدام المصطلح لدى انتقائه أمثلة للأشياء الخاضعة لدراساته عن «الدين»؟ وما الذي يقصده أسد — في الحقيقة — عندما يعلن أن «علينا أن نتخلى عن فكرة أن الدين ثابت دائمًا وبصورة جوهرية»؟ (أسد ٢٠٠١، ٢٠٥–٢٢٢، ٢٢٠) فهل يُطبق مجموعة من المعايير لاختيار «الدين» في حالة معينة ومعايير أخرى في غيرها؟

مع أن موقف أسد النهائي من «الدين» ربما يسبب إشكالية، من الواضح على الأقل أن أسدًا يقصد بكل تأكيد أننا بحاجة إلى التخلي عن المفاهيم الضيقة الأفق عن «الدين». وهنا أضم صوتي لصوت أسد في المطالبة بالالتفات إلى مفاهيم «الدين»؛ تلك

التي هي جزء من الأغراض والاستراتيجيات اللاهوتية للتبشيريين؛ ومنها بعض القوالب الفكرية الستة المذكورة على سبيل المثال. يقصد أسد بالتأكيد إنكار العمومية المزعومة لما يطلق عليه الفكرة «البروتستانتية الليبرالية» أو «المذهبية» عن الدين؛ أي بوصفه المعتقد، وباعتباره «حالة ذهنية داخلية وخاصة، وحالة ذهنية معينة منفصلة عن الممارسات اليومية» (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ١٠ وما بعدها). إن كان هذا ما يقصده أسد فعلًا بـ «الدين»، فمن الصعب الاختلاف مع انتقاداته الموضَّحة للتوِّ. وهنا أعتقد أن إلقاء نظرة على قصة حياة أسد نفسه قد تساعدنا على فهم رفضه الحاد لتلك الفكرة «البروتستانتية الليبرالية» عن الدين، التي ينسبها لعالم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتس (أسد ١٩٩٣، ٤٨). فعند حديث أسد عن تعليمه المدرسي الذي تلقاه من التبشيريين المسيحيين في باكستان، يركز على التجارب المهينة التي تعرض لها وهو تلميذ على يد هؤلاء التبشيريين ومواقفهم من «الدين». ومن السهل تصوُّر رد فعل صبي مسلم لديه نوع من الحساسية ورقة الشعور إزاء نظرة «للدين» تقلل من شأن حياته الدينية كمسلم. ويُعرف عن هذا النوع من التبشير الغربي أنه يرى أن طريقته هي الصورة الوحيدة أو الأسمى للتدين. وتنتِج مثل تلك المواقف الضغينة المبررة بكل تأكيد؛ «إن كان هذا هو الدين؛ فأنا أرفض الدين» (سكوت ٢٠٠٦، ٢٤٣–٣٠٣). لذا، عندما يعارض أسد جيرتس في كتابه الشهير «سلالات الدين»، الصادر عام ١٩٩٣، وفي أعمال أخرى بصورة متكررة قائلًا: إن «تعريف الدين على نحو موحد تاريخيًّا غير ممكن»، فمؤكد أن ما أسميته بالفكرة «البروتستانتية الليبرالية» عن «الدين»، التي اندرجت ضمن استراتيجية تخدم غايات التحول عن الإسلام هي ما يستبعده أسد بصفتها فئة مقارنة عابرة للثقافات (أسد ١٩٩٣، ٣٠). ورغم أن الدخول إلى ميدان الدوافع النفسية التي تحفز أفكار المفكر قد يكون خطيرًا، يبدو لي في حالة أسد أنه يقدم سياقًا تأويليًّا معقولًا يساعد على فهم نقده «للدين». فعلى كلٍّ، ترى جماعات التبشير البروتستانتية (المفترض أنها ليبرالية) الدين بالفعل بالصورة العمومية المستقلة المتمحورة حول المعتقد التي يهاجمها أسد، والتي لا تنفصل عن أغراضها التبشيرية الاستعمارية كذلك!

إلا أن المشكلة هي أن أسدًا يبدو أنه لا يزال على مسار الإقصائية، فبحلول عام ٢٠٠٣ عزز أسد هذا الاستبعاد للفكرة «البروتستانتية الليبرالية» عن «الدين» من أي دور في فهم أعمال الناس؛ إذ «ليس هناك ما هو ديني في جوهره، وليس هناك أي جوهر كوني يُعرِّف اللغة أو التجارب المقدسة» (أسد ٢٠٠٣، ٢٥)، لكن هذا التصريح لا يتفق

مع رغبة أسد في ذات المقال في التأكيد على أن «مدلولات الممارسات والتعبيرات الدينية ... تُفسَّر باعتبارها نتاج معارف وقوًى مختلفة» (أسد ١٩٩٣، ٥٤)، إن لم يكن هناك ما هو ديني في جوهره أو — في هذه الحالة — يتميز، أو يمكن القول بأنه ديني، فكيف يحدد أسد ما يعد مثالًا على «الممارسات والتعبيرات الدينية»؟ لذا فمن غير الممكن أن أسدًا يقصد تمامًا ما يُظَن حينما يقول: «ليس هناك ما هو ديني في جوهره.» وإن كان أسد يقصد شيئًا على نحو ثابت، فمؤكد أنه لا يقصد سوى انتقاد استخدام صفة «ديني» ضمن التصور «المذهبي» أو «البروتستانتي الليبرالي» عن الدين باعتباره المعتقد.

يبدو من الواضح أننا إذا استبعدنا أي مفهوم عن «الدين»، كما تبين كلمات أسد، فسيكون من الصعوبة بمكان أن نفهم أحداثًا مثل الحادي عشر من سبتمبر، أو ما يسمى «الانتحاريين» المسلمين كما سأبينه في فصلي الأخير. وعلى عكس أسد، لا أواجه أي صعوبة في إثبات أن الأغراض والاستراتيجيات الدينية متصلة على نحو متناظر عبر الزمن وعبر الثقافات. ففي رأيي، قدَّم الانتحاريون في ١١ سبتمبر تضحية «دينية» بمعنًى يناظر شعائر الأضحية وقت الحج أو التضحية التي كان من المفترض أن تكون بإسماعيل بن إبراهيم كما صورها القرآن. إن كان فهمنا لإسحاق نيوتن سيضيق أفقه برفض تسمية أفكاره بـ «العلم»، فإن فهمنا للثقافات الإنسانية — وخاصة للسياسة والدين — سيضيق هو الآخر إن لم نتمكن من الحديث عن أعمال الانتحاريين في ١١ سبتمبر بوصفها «دينية». وهذا على الأقل طرح أساسي في هذ الكتاب، وهو الذي أقدم فيه أكبر استثناء للآراء المخالفة لأسد. لا أظننا في حاجة لأن ينتهي بنا الحال مثل مستخدمي اللغة الجديدة الذين سخر جورج أورويل منهم، أولئك الذين لم يعد لديهم كثير من الكلمات الأخرى مثل: الشرف والعدالة والفضيلة والعالمية والديمقراطية والعلوم والدين (أورويل ١٩٤٨، ٢٦٧–٢٧٩). بالتأكيد إن لم يقصد أسد سوى رفض «الدين» على أساس مساواته بالاستخدام «المذهبي» للكلمة، فكل الأسباب تدعو لتأييده. وفي الواقع، يسرُّني اقتباس كلمات أسد دومًا في هذا الكتاب لتأكيده الراقي على شمول الدين لـ «الممارسات المتجسدة»، أو لمفهومه المفيد عن الدين باعتباره كامنًا في «شبكات من الروابط العاطفية» (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ٢٠٠٥، ١٢).

أظن أن أسدًا يمكن — ولو ضمنيًّا على الأقل — اعتباره منفذًا لمشروع توسيع آفاق مفاهيمنا عن الدين، من خلال التغلب على التحيزات ضد تأطير المفهوم، والتحيزات لصالح المعتقد، وتأكيد المكانة السليمة للعاطفة والجسد والقوة. ولا سبب يدعو للاعتراض

على ذلك، لكن ليس ثمة سبب يمنع إطلاق اسم «الدين» على ما سبق كذلك؛ لذا يمكننا أن نتقبل كتابات أسد عن إمكانية وجود «صورة من التدين» تختلف عن تلك التي ترجحها النزعات المتأصلة في التحيزات التي يمليها تاريخ الغرب (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ١١). إن أمامنا الكثير لنستفيده — كما سأبين — عن طريق دمج استقصاءات أسد ضمن ما يسميه «القدرات الدينية الأخلاقية المنصوص عليها التي تشمل اتباع سلوكيات مادية محددة (بما فيها العاطفة)، والاتباع الملتزم بالعادات والتطلعات والرغبات» وغيرها (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ١١). وأمامنا الكثير لنستفيده — كما سأبين أيضًا — من الانضمام إلى أسد في استهداف «الإقصاء» — أو على الأقل الإصلاح الجدي — للمفهوم المجرد المبالغ في عقلانيته للدين باعتباره «المعتقد». ونحن أيضًا نسعى للتفكير في إنتاج «صورة أخرى من التدين». وإن تم ذلك، فمع وجود غرض معين لتساؤلاتنا، وفي ضوء استراتيجية فكرية محددة، ربما نرغب في السؤال عن علاقة تلك «الصورة الأخرى من التدين» بالسياسة. وهذا — من بين أمور أخرى — ما سأفعله في هذا الكتاب؛ حيث إنني أجد هجوم أسد على هيمنة الفكرة «البروتستانتية الليبرالية» عن الدين على العديد من الأوساط في محله بصفة عامة؛ فهذه الفكرة — إن استرجعنا ما سبق — أهلٌ لأن تكون أحد «القوالب الفكرية الستة» التي ذكرتها لمعنى «الدين».

(١١) إشكالية تعريف «الدين»

كما أشرت، أعتقد أن الإقصائيين من أي نوع على خطأٍ من نواحٍ مهمة، لكن كيف إذن نلبي اهتمامات الذين ضاقوا ذرعًا من إحباطات تعريف «الدين»؟ كيف يمكن إثبات أن الدين مفهوم يمكن استخدامه، ومفهوم يمكن تعريفه بطريقة سليمة بدلًا من إقصائه أو اختزاله في صيغة جوفاء؟ وكيف نتجاوز المذهب الوضعي في العلوم الاجتماعية في يومنا هذا، ونتجاوز هؤلاء الذين يكتفون نتيجة لذلك بالبحث في صفحات دليل الهاتف عن قسم بعنوان «الدين»، ويُعرِّفون «الدين» بناءً على ما يجدونه فيه؟ والأفضل من ذلك: كيف نتجاوز مَن هم بالجامعات ممن يبحثون بنفس الصورة في الفهارس عن معظم منشورات العلوم الاجتماعية والسلوكية أو المواد الأكاديمية ليروا ما يندرج فيها تحت مصطلح «الدين»؟ فعلماء السياسة والاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والجريمة ومعظم علماء الأنثروبولوجيا (باستثناء جيرتس وأسد) وغيرهم يأخذون مصطلح «الدين» «جاهزًا من على الأرفف»، إن جاز التعبير. ونتيجة للمعايير المعرفية الوضعية «للبحوث

الاجتماعية» من بين أشياء أخرى، فهم نادرًا أو ربما لا يتجاوزون الاستخدامات الشائعة لمصطلح «الدين» إلى نقده على مستوًى أعمق. وكما سأُبين بعد قليل، لا تصلح الفلسفة الوضعية باعتبارها أساسًا فكريًّا للتفكير المفاهيمي؛ إذ إنها لا تتحمل مسئولية مفاهيمها، فهي تنتقي دون تفكير أي شيء يحمل اسم «الدين»، وتبدأ عملها من تلك النقطة، لكن كيف يمكن لمن يفعلون ذلك التأكد من أن مصطلح «الدين» يعني نفس ما يعنيه لكل الموضوعات التي يجري اختيارها بتلك الطريقة؟ الحقيقة أنه لا يمكنهم ذلك. من الممكن أن نستبعد القوالب الفكرية غير المرغوبة عن «الدين»، أو حتى نقصي «الدين» تمامًا من لغتنا، لكن استبعاد الأفكار المتعلقة بما يعنيه «الدين» لا يعفينا من طرح بديل أفضل؛ لذا لا يمكننا التهرب من مهمة التوصل بأسلوب نقدي إلى تعريف للدين.

سيُختَتَم هذا الفصل بعرض مقاربة لتعريف الدين تتَّسم بالخصائص السبع التالية لتعريف «الدين» المستنبط بناءً عليها:

(١١-١) براجماتي: يخدم التفسير

أولًا: عندما أقول إن مفهوم الدين ينبغي تعريفه تعريفًا براجماتيًّا؛ فإنني أقصد أن علينا أن نُخضِع المصطلح لاختبار يُظهر جدواه. فهل يساعدنا استخدام «الدين» على نحو معين في فهم العالم أم لا؟ هل يضيف لنا ما هو ناقص من دونه؟ لذا فحتى رغم أنني أرى الشكليين قد أصابوا جزئيًّا في قولهم إنهم سيجعلوننا نرى «الدين» من منظور أنه «يميز» أشياء معينة في الكون، فهم لا يقدمون أي إجابة عن السؤال المثار حول كيفية تحقيق ذلك بما هو أدنى من تخصيص «الدين» بمحتوًى مميز وليس قائمًا بذاته. وإن اضطررنا في مرحلة ما للتعامل مع المحتوى وليس مجرد الوظيفة الشكلية، فعلينا أن نتكبد عناء التعريف.

(١١-٢) مميِّز: يجب أن يقدم التعريف تصورًا «مميِّزًا» للدين

ثانيًا: يكمن جانب من إشكالية تعريف «الدين» في إثبات أن المحتوى المخصوص به «الدين» مميز، أو مختلف بدرجة كافية تبرر وجود المفهوم من الأساس. إذن فمفهوم «الدين» لا يتطلب أن يكون الدين حقيقة فريدة غير قابلة للمقارنة أو «مستقلة». أما اختلاف المحتوى أو تمايزه على نحو كافٍ، فيأتي بدوره — كما سأبين — من الالتفات إلى سياق الاستقصاء وإلى استراتيجياتنا وأهدافنا.

(١١-٣) غير مجرد

ثالثًا: لا أظن أن هناك أي جواب عن السؤال المثار حول تعريف «الدين» على نحو مجرد؛ ففي أي «سياق» نقترح تعريف كلمة «الدين»؟ إذن لا يتحدد هذا المحتوى بناءً على معايير «مجردة»، كأن لا يكون ضيقًا جدًّا ولا فضفاضًا جدًّا في نطاقه مثلًا، وألا يكون شكليًّا أكثر من اللازم، أو غير شكلي على الإطلاق. وأقترح أن نُعرِّف «الدين» على نحو مقارن ومرتبط بالسياق؛ ويعني هذا أن «الدين» سيُعرَّف في ضوء الأهداف والاستراتيجيات والسياقات المختلفة وغير ذلك.

(١١-٤) غير شكلي ولا صوري

رابعًا: بناءً على ما سبق، أقول إنه رغم أن عملية تعريف «الدين» عملية بنَّاءة، فهي ليست «صورية» كما أراد الشكليون. وتعريف «الدين» لا ينزل من السماء؛ فهو ليس فكرة مجردة منغلقة على ذاتها، بل إن تعريفنا لـ «الدين» جزء من مجهود فكري أشمل؛ وهو ما يمكن أن نعتبره «استراتيجية» تُحرك فكرنا. ويُعتبر الفصل الأخير من هذا الكتاب — الذي يتناول مفهوم «الدين» في الهجمات الانتحارية، إن جاز التعبير — اختبارًا لصلاحية اقتراحي أن نضع تعريفًا لمصطلح «الدين» في ضوء أهدافنا واستراتيجياتنا وسياقات نقاشاتنا المختلفة وغير ذلك.

(١١-٥) دقيق لكن ليس مُحكمًا بالضرورة

خامسًا: أنا أيضًا ألتمس تعريف هذا المصطلح على نحو أكثر مرونة؛ فتعريف «الدين» ينبغي أن يكون «دقيقًا»، لكن ليس «محكمًا» من الناحية الفنية. وليس علينا فيما يخص «الدين» أن نكون أكثر إحكامًا ودقة وصرامة وما إلى ذلك بشأن تعريف الدين، مقارنة بحالتنا عند الحديث عن أي مسألة فكرية جوهرية أخرى؛ بما في ذلك «السلطة» و«السياسة». وكما قال عالم الأنثروبولوجيا لويس دومو عن «السلطة» على سبيل المثال: «السلطة مفهوم رغم أن له دورًا مركزيًّا في علم السياسة المعاصر، فهو مشوش جدًّا بحيث لا يبرر هذا الدور إلا نادرًا» (دومو ١٩٧٩، ١٦٥).

(١١-٦) مرتبط بالسياقات والاستراتيجيات والأهداف

سادسًا: إن النتيجة المنطقية لطرحي الذي مفاده أن تعريف الدين لا ينبغي أن ينفصل عن استخدامه، وألا يكون مجردًا ولا صوريًّا ولا محكمًا على نحو عشوائي، هي أن الدين ينبغي تعريفه في ضوء علاقته بأهدافنا واستراتيجياتنا الفكرية الأعم وغيرها، فالعنصر السادس لتعريف «الدين» يتعلق بالدقة والإحكام معًا؛ إذ يراعي السياقات والاستراتيجيات والأهداف التي تحرِّك مصالحنا.

(١١-٧) متسق مع الحس العام

سابعًا: إذا أُريد لنقطة الانطلاق أن يصبح لها أرضية صلبة، فعليها أن تبدأ من الأحاديث اليومية والحس العام، لكن لا تنتهي عندهما، فإن كان «الدين»، الذي هو مصطلح في الأحاديث اليومية على كل حال، يرمز لشيء — إذا دلَّ على شيء ما — فهو يرمز لشيء أقرب إلى منظومة من المعتقدات والممارسات التي تدور في فلك مخلوقات، أو أحوال مقدسة أو سامية ترد في — وتتشكل من — الأساطير والعقائد، والمنظومات الأخلاقية، والكيانات الاجتماعية، والأحوال النفسية، والصور المادية المميِّزة التي لها سلطة مطلقة في شئون الناس. وهذا — على الأقل — هو ما يخبرنا به الحس العام «المستنير» الذي هذَّبه الوعي بالقوالب الفكرية الشائعة عن معنى الدين في اللغة التقليدية؛ لذا إن انطلقنا من هذا التعريف، فسيُمكِّننا — على الأقل — من وضع حدود تقريبية لموضوع خطابنا في الأحاديث اليومية. وحتى أسد مع رغبته في إقصاء مصطلح «الدين» أو الحدِّ بشدة من استخدامه، يتبنى من الناحية العملية نفس الاتجاه كما أوضحت، فإن لم يكن هناك ما هو ديني «في جوهره» كما يقول، أو يمكن تمييزه، أو القول إنه ديني في هذا الشأن على الأقل، فكيف يقرر أسد ما هو مثال «للممارسات والتعبيرات الدينية»؟ فأسد يستند إلى الخطاب اليومي وإن لم يقل ذلك.

لكن بينما يمكن لتصورات الحس العام بشأن «الدين» في اللغة التقليدية أن تكون بداية معقولة وكافية، فإن التفكير النقدي لا يقف عند حد الحس العام، ولا يكتفي باللغة التقليدية. وبالنظر إلى كل المصاعب التي أوردناها بخصوص الاستخدامات الملتبسة أو النمطية «للدين»، وبخصوص جهود إقصائه أو «اختزاله»، لا يمكن لأي مفكر نقدي أن يرضى بالحس العام حكمًا؛ فالمفكر الذي يسعى ليكون أكثر دقة في تفكيره المتعلق

«بالدين» سيكون عليه أن يتجاوز حدود الحس العام في الاستخدام اليومي. وفي النهاية، لا يسعنا إلا أن نحاول أن ننقد التصورات البديهية «للدين» وننقحها إن جاز التعبير، لكن كيف نخطو تلك الخطوة فيما وراء البديهة؟ كيف يمكننا أن نُجري ما يسمى تنقيحًا لتعريفاتنا «للدين»؟

(١٢) مسئولية مفهوم «الدين»

يعني تنقيح تعريفاتنا لكلمة «الدين»، ببساطة شديدة، أن علينا — نحن «المفكرين النقديين» — أن نتولى زمام المبادرة، ونتخذ بعض القرارات على المستوى المفاهيمي. وهذا يعني أن تنقيحنا للتعريفات القائمة على الحس العام لكلمة «الدين» لا يكمن في البحث عن معنًى موضوعي «أصيل» و«صادق» للدين «قائم بذاته»، يمكن اعتباره المعيار الأمثل لمدلول كلمة «الدين». فكلمة «الدين» قابلة للتطبيق على جميع الأشياء كما رأينا. وليس هناك مرجع «موضوعي» لا يُختلف عليه لكلمة «الدين» يمكنه أن يحل إشكاليات التعريف. وفي هذا السياق، أتفقُ مع النظرة «الشكلية» التي ترى أن «الدين» لا يرمز لشيء موضوعي من بين الأشياء، ولا يشير لـ «مادة موجودة من حولنا، أو شيء يمكن أن ينير عقولنا إن حالفنا الحظ، وتوافرت لدينا وسيلة التلقي المناسبة» (براون ٢٠٠٠، ٣–٢٠، ٩)، إلا أنه كذلك — وكما أوضحت — لا معنى من الناحية النقدية لاستخدام كلمة «الدين» بهذه الطريقة «الشكلية». فمن ناحية عملية «التمييز» التي يطرحها الاتجاه الشكلي، تصلح أي كلمة «لتمييز» الفارق بين شيء وآخر في الوجود، ومن المؤكد أن هناك سببًا لتسمية بعض الأشياء بـ «الدين» بدلًا من العكس؛ ولهذا أفضِّل أن أبدأ بالإقرار بالحقيقة التي تتضمنها تصورات لغة الحياة اليومية والحس العام عن الدين، فالاستخدام اليومي على الأقل يطرح مضمونًا — وإن كان مضمونًا يحتاج للتنقيح والنقد وغير ذلك — يميز الدين عن سائر جوانب عالمنا الفكري، وهنا يتدخل حتمًا عنصر القرار أو الاختيار على المستوى المفاهيمي.

أقترح في هذا الكتاب تعريف «الدين» جزئيًّا على نحو يتسق مع الأغراض أو الاستراتيجيات النظرية التي اخترتها أو افترضتها. ومع أنني قد أظهر بمظهر من يستبق النتائج، اسمح لي بأن أقول إنه في حالة الانتحاريين في الشرق الأوسط الوارد ذكرهم في الفصل الأخير، ركزْتُ على مفهوم «السلطة الشرعية» باعتباره مميزًا لصبغتهم «الدينية»، بالإضافة إلى المنظومة الكاملة التي تسمى «الإسلام». وقد اخترت مفهوم

السلطة الشرعية؛ لأنه يبين بعض الملامح التي غالبًا ما تفوتنا أو يُغض الطرف عنها عند التعامل مع أحداث عالمنا التي من الواضح أنها ترتبط بالدين والسياسة. بمعنى أنه بينما يمكن العثور على كلٍّ من السلطة القسرية والسلطة الشرعية في جميع أنواع الكيانات الاجتماعية، سواء في السياسة أو الدين أو الفنون أو غير ذلك، تنطلق الطريقة المثمرة لتمييز الدين والسياسة من التمييز على نحو خاص بين السلطة الشرعية والسلطة القسرية؛ لذا أشير إلى الصيغة التالية لتمييز مضمون دقيق براجماتي مميز لكلمة «الدين» يتصل بسياق عالم الدين والسياسة، بينما قد يقترن أي «دين» بالسلطة الشرعية والسلطة القسرية كلتيهما، لا يُتصور أي «دين» من دون السلطة الشرعية، لكن يمكن تصور بعض الأديان في ظل غياب السلطة القسرية. لكن على الجانب الآخر، بينما تكشف السياسة هي الأخرى مزيجًا من السلطة الشرعية والسلطة القسرية، فإنه يمكن تصورها من دون السلطة الشرعية، لكن لا يمكن تصور كيان سياسي تنقصه السلطة القسرية. ورغم أن عناصر هذا التعريف متأصلة في المفاهيم الشائعة للدين، أرى أن التعريف يأخذنا فيما يتجاوز مجرد إعادة إنتاج التصورات الشائعة للدين، فهو يطرح مفهوم السلطة الشرعية، أو السلطة الشرعية المطلقة المقدسة السامية على وجه الدقة. وفيما يتصل بالأهداف والاستراتيجيات التي أمامي، سيثبت أن مفهوم السلطة الشرعية يفيد في تسليط الضوء على حالة واحدة على الأقل يمارس فيها كلٌّ من الدين والسياسة تأثيرهما.

في الواقع، أرى أن كل من يسعى للتفكير في الدين بطريقة نقدية أو دقيقة يفعل ما هو على شاكلة الاختيار من بين العناصر الممكنة التي تميز «الدين» في الحالات التي يتناولونها. والفرق الوحيد بين هؤلاء وبيني هو أنني أقرُّ، بل أتقبل، عنصر الاختيار أو القرار الذي يملي كيفية تعريفي «للدين». وعليه، أشك أن «الدين» يُعرَّف أو يستخدم فعلًا على نحو مجرد. فالقرارات التي نتخذها في تعريف «الدين» تحددها استراتيجياتنا وأهدافنا النظرية الأعم؛ سواء أقررنا بها أم لا. وفي مناقشتي لمكان الدين في التفجيرات الانتحارية، إن جاز التعبير، يسرُّني إعلان أن اختياري «السلطة الشرعية» باعتبارها سمة مميزة «للدين» يعتمد على الاستراتيجية النظرية الأعم والأشمل التي أتبعها لتناول الفروق بين «الدين» و«السلطة» و«السياسة». وبعد مناقشة «الدين»، في هذا الفصل، آمل أن ندرك أن «الدين» قد يعني عدة أشياء. وسيدرك مَن استفادوا مما طرحت هنا — كما آمل — تمام الإدراك أن «الدين» ليس مصطلحًا نزل علينا من السماء، كما أن

مفاهيمنا الشائعة عن «الدين» لا تصلح لكل الاستخدامات. ونتيجة لذلك، ومن الناحية العملية، عندما نتحدث عن «الدين» فإننا نرجح بعض التعريفات على غيرها، فنحن نختار، ونقرر، ونميِّز، سواء على مستوى الوعي أو اللاوعي. إننا نؤكد على جوانب معينة من التعريف القائم على الحس العام للدين أكثر من غيرها، كما أوضحت في تناولي للقوالب الفكرية الستة. وعندما أتناول مسألة الانتحاريين في الشرق الأوسط، سأوضح موقع استخدامي لكلمة «الدين» — ومن ثم تعريفه المنقَّح — من أهدافي واستراتيجياتي وخططي الفكرية والجدلية الأوسع نطاقًا.

لكن ما الذي أقصده عندما أقول إنني أتبنى مقاربة في تعريف «الدين» لها دور حيوي في الاختيار والقرار المتعلق بالبعد «الاستراتيجي» للمسألة؟ إن كيفية تعريف الدين تنتج جزئيًّا عن وجود مجموعة من الأهداف أو القضايا. ولا أرى أنه يمكننا — أو ينبغي لنا — أن نعرف «الدين» على نحو مجرد. وبما أنني أبدأ فقط من منطلق تعريف مبدئي وقائم على الحس العام لـ «الدين» من أجل المضي قدمًا، فعليَّ في مرحلة معينة أن أتحمل المسئولية عن تصنيفاتي في هذه المسألة. إن الاستخدام اليومي أو القائم على الحس العام يتحدث بلغات كثيرة ولا يميز إطلاقًا؛ لذا في مرحلة ما، وحتى إن بقينا على مقربة من الاستخدام اليومي الشائع، علينا أن نحدد عناصر هذا الاستخدام التي نعتبرها مهمة أو محدَّدة. أي جزء من التعريف اليومي الشائع لـ «الدين» يُنسب إليَّ؟ عندما ننظر للدين، فإننا نختار بالضرورة من بين المعاني التي ستُنسب إلينا. فلتفكِّر مثلًا في شخص يؤلف كتابًا عن «الفن» وعن «المشهد الفني» في باريس أوائل القرن العشرين، فقد يكتب مثلًا عن أي شيء مما يُعد «فنًّا» في اللغة الشائعة، لكن من دون أن يضطر المتحدثون للنظر إلى ما يعنيه «الفن»، فالاستخدام التقليدي سيكون هو معيار تحديد دلالات الكلمة، فرسوم ديجا «فن» كتماثيل رودان وغير ذلك، لكن ماذا لو أغفل الكتاب هؤلاء القلة الذين أتقنوا «فن» المعيشة، أو راقصة الباليه التي ترى كل شيء «فنًّا»؟ ليس جميع الأشياء «فنًّا»، إلا أعمال ديجا أو رودان. لكن مَن الذي يقرر ذلك؟ هذه هي القضية بالتحديد. هناك من يقرر، ولأسباب ما، فإذا قررنا أن نرى ديجا فنانًا ونستبعد راقصة الباليه المتحررة — كما قد نفعل — فإننا نتحمل مسئوليتنا عن مفهوم معين «للفن». وتحمل مسئولية مفهوم ما — وهو تعريف «الفن» في هذه الحالة — لا يعني الإصابة أو الخطأ في تعريفه؛ فما هو إلا تسجيل لقرار يتعلق بأهداف تفكيرنا واستراتيجياته.

ورغم أن عملية تحمُّل مسئولية تعريف «الدين» أو انتسابه لصاحبه نادرًا ما اعتُرف بحقيقتها، فإنها عملية قديمة جدًّا. وهي قديمة قِدم «حوار الحكماء السبعة عن أسرار الذات الإلهية» الشهير الذي ألَّفه جان بودان (١٥٢٩–١٥٩٦) عام ١٥٨٨. استخدم بودان كلمة «الدين» بعدة طرق نفهمها بالفعل، وكانت هناك «أديان» «حقيقية» أو «زائفة» أو «أفضل» أو «أقدم» أو «مقبولة» أو «مستحسنة». كما تناول حوار بودان «الديانات» الوثنية والمسيحية واليهودية و«المحمدية»؛ وعرضها في مواجهة الشعوذة. وهناك أيضًا — كما يشير كوينتين سكينر (وهو ما أفحم فيتزجيرالد) — هجوم قوي في حوار الحكماء على فرض الدين بوصفه «المعتقد» (فيتزجيرالد ٢٠٠٧، ١٥٠، سكينر ١٩٧٨، ٢٤٩)، لكن بودان لم يكن راضيًا عن هذا التضارب في الاستخدامات؛ وهي استخدامات مقبولة بحكم المنطق الشائع في عصره. وفي مرحلة معينة، وسعيًا وراء ما اعتبره بودان «الحقيقة» بشأن طبيعة الدين؛ فقد نسب لنفسه مفهومًا من مفاهيم «الدين». وعندما اضطر بودان لتحديد عنصر حاسم في «الأديان» يحدد مضمون «الدين» قال إنه كان مفهوم الإله الواحد بوصفه «أبًا لكل الآلهة». وعمليًّا، بالرغم من أن كل «الأديان» المذكورة لم تزل أمثلة صحيحة على «الدين» كالدرجات على السلم الموسيقي، فإن الدين «الحق» في النهاية يتطلب «التناغم» بين هذه «الدرجات». ولا يمكن تحقيق التناغم إلا من خلال صهر التعددية في بوتقة التوحيد (بودان ١٩٧٥، ٤٦٥). والسبب الذي دفع بودان لتبني استراتيجيته الفكرية في المقارنة بين «الأديان» والموسيقي يطرح منظورًا أوسع يتناغم بدوره مع أهداف الاستغلاق ورؤيته الشاملة لعالم متناغم. وما لم يتبين لديَّ — على سبيل المثال — هو كيف يتسق استنتاج بودان من أن الدين «الأفضل» هو الدين «الأقدم» — وهو اليهودية بالتبعية — مع آرائه الاستغلاقية. نحن نعلم أن بودان كان يُشَكُّ — على الأقل — في أنه كان مُهوِّدًا، وربما كان يهوديًّا في السر. وهذا يفسِّر فكرته عن أن الدين الأقدم هو الأقرب لأن يكون الدين الحق، حتى وإن أبقى ذلك على إشكالية العلاقة بين هذه الرؤية وأفكاره عن التناغم الكوني (بودان ١٩٧٥، ١٧٣).

(١٣) كيف يتحمل دوركايم «مسئولية» مفهومه عن «الدين»

في وقت أقرب لزماننا الحاضر، يمكننا أن نرى بوضوح أكبر كيف لأهداف القضية الأعم أن يكون لها هي الأخرى دور في وضع التعريف؛ هذه المرة من خلال العملية السلبية بأن يوصف شيء ما بأنه «لا يمثل دينًا». فعندما تناول التبشيريون المسيحيون على

سبيل المثال بوذية تيرافادا، فقد أتوها ولهم هدف محدد هو اعتناق البوذيين للمسيحية. وبالطبع جاءوا ولديهم تعريفهم الجاهز «للدين» بوصفه شيئًا مرتبطًا بالاعتقاد بوجود الرب. ومن ضمن الاستراتيجية التبشيرية كان التقليل من — بل إنكار — بوذية تيرافادا من خلال تعريفها بأنها شيء أقل مكانة (في أذهانهم) من المسيحية؛ أي ليست «دينًا». لذا «عُرِّفت» بوذية تيرافادا بأنها من صنع البشر؛ أي إنها «فلسفة»، وإنها مستبعدة من الأشياء التي تصنف ضمن «الأديان». والتعريف الوحيد «للدين» في أذهان التبشيريين الذي يستحق أن يُنسب إليهم كان لزامًا أن يكون «أسمى» في نظرهم؛ أي مُنزَّلًا من الرب أو مرتبطًا بالرب. لذا فإن تعريف «الدين» — وبالأخص تعريف بوذية تيرافادا بأنها ليست «دينًا» — يمكن اعتباره وسيلة لتطبيق أهداف استراتيجية تبشيرية، فبوذية تيرافادا لم تكن «فلسفة» بالمعنى المجرد، ولكن لم تكن تعد فلسفة إلا في ضوء المصالح والأغراض التبشيرية المسيحية وحدها. وسأسعى لتبني هذا المنظور تجاه تعريف الدين في هذا الكتاب.

وخلال ذلك سأحذو حذو دوركايم في تصنيفه بوذية تيرافادا ضمن «الأديان»، وأرى أنه نتيجة لسعيه وراء مجموعة مختلفة من الأهداف والاستراتيجيات في تناوله بوذية تيرافادا، قد عرَّفها تعريفًا مختلفًا عن تعريف التبشيريين. ولهذا السبب لا ينبغي أن يُنظر إلى تعريف دوركايم «للدين» من دون الإشارة إلى الإيمان بأي ربٍّ باعتباره شيئًا «مُنزلًا من السماء» أو شيئًا مجردًا؛ إذ لم يكن تعريف دوركايم «للدين» بعيدًا عن الإيمان بالرب قرارًا عشوائيًّا من جانبه، بل تدخلت أهدافه واستراتيجياته تدخلًا عميقًا في الأمر. فلم يكن من المصادفة أن دوركايم كان يكافح في سبيل ترسيخ منظور اجتماعي للدين في مكان وزمان سادت فيهما التعريفات اللاهوتية. ويكمن جزء من أهداف دوركايم من تعريف «الدين» دون الإشارة للإيمان بالرب في سعيه للإطاحة بعلماء اللاهوت البروتستانت الليبراليين الذين هيمنوا على دراسة الدين في عصره (سترينسكي ٢٠٠٣ب)، وهؤلاء بالطبع هم نفس النوع من المسيحيين الذين كانوا سيحكمون على بوذية تيرافادا بأنها ليست «دينًا».

كان من ضمن استراتيجية دوركايم تقويض القوة المهيمنة لتعريف بعض الكلمات — مثل «الدين» — التي ساعدت علماء اللاهوت على الاحتفاظ بتفوقهم في دراسة الدين. وبوصف دوركايم رجلًا سعى في سبيل الدراسة «العلمية» وعارض المذاهب اللاهوتية تجاه الدين، كان على قناعة بأن ذلك يعني أن المصطلحات الرئيسية في دراسة الدين

ينبغي أن تكون «محايدة» من ناحية السمة المذهبية. وشعر دوركايم بأن علماء اللاهوت في تعريفهم «الدين» بأنه الإيمان بالرب قد انتهكوا هذه الحيادية «العلمية»؛ وذلك لصالح الإيمان بالرب الذي يقع في جوهر النظرة اللاهوتية لخصومه وهم علماء اللاهوت. ولتحقيق تلك الغاية الاستراتيجية عرَّف دوركايم الدين تعريفًا مختلفًا؛ فقد عَرَّفه تعريفًا يسلب فكرة الإيمان بالرب هيمنتها السائدة، فتعريف «الدين» الأكثر شمولًا عند دوركايم كان عن طريق جعل العنصر الجوهري فيه هو فكرة «القدسية». وبخطوة واحدة، أتاح هذا لدوركايم أن يُدْخِل في نطاق تعريفه «للدين» ما هو على شاكلة المسيحية، بل وما هو إلحادي أيضًا، مثل بوذية تيرافادا التي عرَّفها علماء اللاهوت البروتستانت الليبراليون وإخوانهم التبشيريون تعريفًا مختلفًا.

ما عليَّ أن أُبيِّنه الآن هو السمة الاستراتيجية النظرية الإبداعية لما فعله دوركايم عندما قرر أن يعتبر بوذية تيرافادا «دينًا»، فالمسألة ليست أن دوركايم نظر فيما حوله ولاحظ أن بعض الأشياء — بوذية تيرافادا مثلًا — صُنفت أنها تمثل «دينًا»، لكنها استُبعدت من قائمة «الأديان» على نحو مبهم. ليس هذا ما حدث، بل صنَّف دوركايم نفسه بوذية تيرافادا باعتبارها دينًا — كما كانت — من أجل تحقيق استراتيجياته النظرية الخاصة، فقد أعلن أنها عضو «ذو موقف قوي» ضمن فئة «الدين»؛ لأن القيام بذلك يخدم الأهداف الكبرى التي رغب في تحقيقها وهو ينظر في أمر المجتمع الإنساني بأسره. لقد خاطر دوركايم بقبوله «المسئولية».

واستنادًا إلى هذه الرؤية الاستراتيجية الأوسع نطاقًا، قال دوركايم إن فكرة «القدسية» قدمت محتوًى أكثر ثراءً وتماسكًا عن فكرة «الدين» مقارنة بمفهوم الإيمان بالرب. ورأى دوركايم ذلك نتيجة لإيمانه بأنه ليس «بالخبز وحده» تنمو البشرية وتزدهر، إن جاز التعبير، فالناس في حاجة لأشياء لا يمكن أن نصفها سوى بأنها «روحية» — كالأخلاق والإلهام؛ أي الأشياء الموجودة في الأديان التقليدية — بل «والإلحادية» كذلك مثل بوذية تيرافادا، لكن إن كانت هذه الأديان شديدة القدم في اضمحلال — كما رأى دوركايم في عصره — فما الأمل أمام البشرية؟ الإجابة لا أمل، ما لم نستطع أن نجد أو نوجِد أشياء تؤدي نفس الوظائف، أو وظائف مناظِرة لتلك التي كانت تؤديها الأديان القديمة. وفكرة القدسية الجوهرية تلك مكَّنت دوركايم من الحديث عن تطور الأديان بدءًا من الأديان القديمة — كالمسيحية والإسلام — وصولًا إلى ما تنبأ بأنها ستخلفها في المستقبل؛ كالإنسانوية الدينية أو الفردية أو القومية، على سبيل المثال، فالعنصر

المشترك بين تلك جميعًا عبر مسار التطور الديني هو القدسية، فهي موجودة — كما رأى دوركايم — في كل ما يُطلَق عليه عامةً اسمُ «الدين». إن الإنسان في الإنسانوية والفردية كائن «مقدس»؛ فأجسامنا وخصوصيتنا وضمائرنا وحرياتنا وحقوقنا لا ينبغي انتهاكها؛ أي هي مقدسة، لا يجوز التعدي عليها. وحتى البوذية — رغم إلحادها — تقدِّس أشياء رئيسية؛ لذا فالبوذية تناظر تمامًا «الديانات» المسيحية والهندوسية من حيث إنها تتضمن منهجًا للرهبنة المنظمة التي تقدس بعض العهود الجوهرية على سبيل المثال. أما فيما دون التقديس، ألا تكشف البوذية عن أي صفات أخرى تخص «الأديان»؛ كالحياة الغنية نسبيًّا بالشعائر مثل الحال مع المسيحية، أو الهندوسية، أو أي شيء قد نعتبره «دينًا»؟ ألا توجه أفرادها — علاوة على ذلك — نحو شيء يناظر هو الآخر ما قد يعتبر «سموًّا» في غيرها مما نسميه «أديانًا»؟ ألا ينبغي أن تشكل كل سمات «الدين» هذه تعريفًا «للدين» بدلًا من الإيمان بالرب؟ فنتيجة هذا التحدي إذن أن التعريف الذي وضعه «دوركايم» ينبع من استراتيجية راسخة في منظوره الكامل للدين.

تسود نفس عملية التعريف المبنية على أغراضنا الاستراتيجية باقي مجالات الثقافة، وليس الدين استثناءً في هذا الصدد. انظر إلى مثال من عالم الفن، فرغم العراقة والوضوح الثقافي لمفاهيم مثل «الفن»، فإن تاريخ الفن في الغرب في القرن العشرين يخبرنا أن التغيرات والثورات في مسمياتنا الأساسية يجب اعتبارها أمرًا شائعًا. وعندما وُضعت «نافورة» مارسيل دوشامب (هي في الحقيقة مبولة مرحاض عمومي) — عام ١٩١٧ — في أحد المعارض الفنية في باريس التي تُعرِّض عالمَ الفن بأسره ومتابعوه للتشهير، هل كان ذلك «فنًّا» أم عملًا مراهقًا يصدم الجمهور المحافظ؟ مع ذلك وبتوضيح نظرة دوشامب عن أن مفهوم «الفن» يمكن — بل وينبغي — تحديه، فقد أثرى دوشامب المفهوم وعززه. لقد كان ذلك إنجازًا غير عادي على المستوى المعرفي وحده، فقد فعل دوشامب عدة أشياء أكثر من مجرد معاندة جمهور «الفن» البرجوازي؛ إذ كان يعلمه شيئًا جديدًا. لقد كان دوشامب — من الناحية العملية — يبين أن مجرد «وضع» أو «تأطير» الأشياء المعتادة، بل وحتى المبتذل والنفعي — الأشياء «الموجودة» أو «الجاهزة» — ضمن سياق معين قد يفرض نوعًا جديدًا من «الفن».

علاوة على ذلك، فقد تجاوزت «النافورة» فكرة الطبيعة الواضحة «للتأطير». وخلال ذلك وضعت تعريفًا جديدًا للفن، لكن على المدى البعيد كان هذا هو ما أراده دوشامب، «فالنافورة» لم تكن «شاذة» — لم تكن عملًا منفردًا — بل كانت مثل «وضع» دوركايم

«القدسية» في قلب تعريف «الدين» جزءًا من استراتيجية لإعادة صياغة تصنيفاتنا. فإن اعتُبرت «النافورة» عملًا فنيًّا، فكل شيء يمكن اعتباره كذلك طالما «وُضع» في الإطار المناسب، وإن اعتُبرت بوذية تيرافادا «دينًا»، إذن فكل المنظومات الملحدة المشابهة التي تجسد ما هو مقدس تُعتبر كذلك. كما فتح هذا الباب أمام أتباع دوركايم ليعتبروا الإنسانوية أو الفردية أو القومية أو حتى الفاشية سيئة السمعة «ديانات» أو «اتجاهات دينية» (جنتيله ١٩٩٦، رانولف ١٩٣٩، ١٦–٣٤)؛ لذا كانت عبقرية دوشامب هي أنه لفت الانتباه إلى التعريف التقليدي «للفن» ثم تحداه، فكان دوره هو مواجهة هذا التعريف التقليدي وتحديه بنفس الطريقة التي تحدت بها نظرة دوركايم المختلفة للبوذية التعريف اللاهوتي «للدين». إذن فما ظننَّا أنه لم يكن إلا على هامش الفن — كالتأطير والإخراج وخلافه — تمامًا مثل الذي ظنَّ البعض منا أنه شيء هامشي بالنسبة للدين — كالشعائر وتقديس الأزمنة والأمكنة وغيرها — اتضح أنه في جوهر تعريفهما؛ ففي عالم دوشامب انحرف تعريف «الفن» أو توسَّع بحسب الذوق، وكذلك في عالمنا يمكن لتعريف «الدين» أن يزداد «مرونة»، وأن يُعرَّف الدين على نحو أكثر وعيًا في ضوء استراتيجية نظرية ما.

(١٤) الدين ومحتقروه

إن الرأي الذي أعرضه في هذا الفصل هو أن «الدين» لا يزال الاسم المناسب لعدد من الأهداف أو الاستراتيجيات الحياتية، لكنه اسم يحتاج لقدر كبير من الإصلاح. كذلك فوضع «الدين» والاستراتيجيات «الدينية» في الاعتبار يساعد على إيجاد طريقة مناسبة لفهم العالم؛ لذا قراري بالاحتفاظ بكلمة «الدين» يشير إلى أن هناك ما يمكن أن يقع عليه الاختيار في هذا العالم ليطلق عليه «الدين». وكما أبين في الفصل الختامي عن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، قد تكون الأهداف الدينية أكثر وضوحًا مما كانت عليه في الماضي القريب. وفي الوقت الذي اعتدنا فيه بسهولة ودون تفكير المساواة بين «الدين» والإيمان أو المعتقد، سأبين أن هناك من الأهداف «الدينية»، سواء في الداخل أو في الخارج، ما هو أكثر من ذلك. وهذه «الأهداف الأخرى» هي السبب في تحوُّل الدين إلى قوة في عالمنا أكبر مما كانت عليه من قبلُ. وتنبع هذه الأهمية المتجددة في الأساس من حقيقة أن الأديان مميزة وسلطوية، وعادة ما تكون صورًا مطلقة للهوية والتنظيم

الاجتماعي التي تتضمن «ممارسات ملموسة» تكمن في «شبكات من الارتباط العاطفي» بأهداف علوية أو حالات مجردة (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ٢٠٠٥، ١٢). وعلى هذا، ليس ثمة سبب لاستبعاد الأديان من مهمة تفسير العالم؛ إذ إنها جزء من عالم الحياة اليومية بقدر السياسة أو السلطة. وما علينا سوى إصلاح مفهومنا عن الدين ليصبح مفهومًا مقارنًا أكثر فائدة يعكس الأساليب المتناظرة التي يعيش بها الناس في جميع أنحاء البسيطة مما يمكن وصفها «بالدينية».

إن جانبًا كبيرًا من تفكيري المتعلق بخصوصية الدين، والمتعلق — من ثم — بالحاجة لمصطلح على نفس القدر من الخصوصية؛ وهو «الدين»، ينبع من التعاطي مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر. كانت استراتيجيتي الفكرية هي محاولة تفسير أحداث الاختطاف بطريقة مختلفة عن تفسيرات الآخرين. وفي النهاية، أدى هذا الهدف الاستراتيجي لفهم أحداث ١١ سبتمبر إلى تعرُّفي على شيء يستحق تمامًا اسم «الدين». كما أوصلني بعد ذلك إلى تعريف ماهية هذا «الدين» في أحداث ١١ سبتمبر. لذا فكما بيَّن الخاطفون من تنظيم القاعدة أنفسهم في ١١ سبتمبر، ووفقًا لما أوضحته تحليلات بروس لينكولن الأخيرة لهم، تصرَّف هؤلاء الخاطفون على أساس دوافع يصعب تصنيفها بشيء خلاف «الدين»؛ إذ تصرفوا وفقًا لقواعد تختلف كثيرًا عن تلك التي نطبقها في حسابات «الكُلفة والمكسب» التي تسود السياسة أو الاقتصاد (لينكولن ٢٠٠٣)، فما فعلوه «يُفهم» في إطار التأثير السلطوي القوي لتضحيتهم المنكرة للذات التي تتجاوز السياقات الاقتصادية أو السياسية. لقد واجهنا الانتحاريون «بمنطق» «ديني» من الأنسب وصفه بالاستشهاد أو الفداء — ربما أكثر من وصف الجهاد — بصرف النظر عن مدى بشاعة هذا المنطق أو رفضه أخلاقيًّا (سترينسكي ٢٠٠٣أ، ١–٣٤). وبصفتنا مُعظِّمين علمانيين غربيين لكلٍّ من المكسب والقوة، لم نكن على استعداد لفهم إلى أي مدًى كان الخاطفون أدوات لقوة اجتماعية لها سلطة صنعت «منطقها» الديني السياسي الخاص، فببساطة لم يكن لدينا فكرة عن أن انتحاريي القاعدة «بتضحيتهم» (وليس انتحارهم كما سأُبيِّن) كانوا يؤدون عملًا شعائريًّا ودينيًّا له ثقل وسلطة تقليدية كما بَيَّن لينكولن (لينكولن ٢٠٠٣، ٩٣–٩٨). لقد عجزنا عن حساب منطقية ما حاولوا فعله من الناحية الدينية، ويرجع جزء كبير من ذلك إلى أننا تصورنا أن ما يمكن أن نسميه «الدين» لم يكن مهمًّا، فلطالما اعتُبر الدين هو الظاهرة المراد تفسيرها وليس تفسيرًا لظاهرة. ألن

يكون من الأسلم علميًّا أن نبحث فيما إذا كان الدين ظاهرة تحتاج لتفسير أم أنه مجرد تفسير يشكل جزءًا من بحثنا النظري وليس نتيجته الحتمية؟ إنني أسعى في هذا الكتاب إلى أن «أدعم الدين» ببيان أن «الدين» اسم مناسب لعامل يفسِّر ما يَحدث فيما يسمى عالم السياسة.

الفصل الثالث

استقصاء مفهوم «السلطة»

السلطة مفهوم رغم أن له دورًا مركزيًّا في علم السياسة المعاصر، فهو على قدر كبير من الغموض بحيث لا يبرر هذا الدور إلا نادرًا (دومو ١٩٧٩، ١٦٥).

(١) التصدي لمفارقة «السلطة»

في الفصل السابق، وضعتُ «الدين» على «مقصلة» الاستقصاء الجوهري، وشككت عندها في الطريقة التي نتحدث بها عن الدين ونفكِّر فيه، وسعيت خلال ذلك لاستيضاح الكيفية التي يمكن بها أن نستمر في الحديث والتفكير بشأن الدين دون التأثر كثيرًا بالقوالب التي وضع فيها. والآن جاء دور مفهوم «السلطة» في الاستقصاء الجوهري، فعلى مفهوم «السلطة» أن يخضع لسلسلة من الأسئلة حول الطريقة التي نفكِّر بها فيه، وننظر إليه، لأسباب ليس أقلها أننا نتكلم عن «السلطة» بصورة مفعمة بالمفارقة. من ناحية، نحن نتحدث عن «السلطة» باعتبارها جسرًا يجمع بين مجالي الدين والسياسة، وغالبًا ما نستخدم نفس الكلمة، وهي «السلطة»، مع ما هو ديني وما هو سياسي أيضًا. وعليه، فنحن نتحدث عن «السلطة» العلمانية المادية أو الدنيوية في مجال السياسة بنفس الصورة التي نتحدث بها عن «السلطة» الروحية أو الأبدية في مجال الدين. وفي الوقت الذي يبدو فيه من الطبيعي في مجال السياسة أن نتحدث عن «السلطة» أو «القوة» في «سياسة القوة» و«الاستيلاء على السلطة» و«مراكز القوى» و«السياسيين المتعطشين للسلطة» وما شابه، فإن كلامنا التقليدي يعكس إحساسنا بأنه من الطبيعي في الدين كذلك أن نتحدث عن «قوة الحب»، أو «قوة الرب المخلِّصة»، أو مصطلح «القوة المقدسة» الذي يقابل الكلمة السنسكريتية للذات المطلقة «براهمان».

في الواقع، توحي الطريقة التي نتحدث بها عمومًا عن «السلطة أو القوة» بأكثر من مجرد الربط بين مجالين مختلفين هما: الدين والسياسة؛ إذ تشير إلى اعتقادنا بأن «السلطة» في الدين والسياسة واحدة. وتدفعنا عاداتنا الخطابية الشائعة — التي سأتهمها لاحقًا بأنها «عادات سيئة» — للحديث عن «السلطة» باعتبارها مجالًا موحدًا، وإلا فلماذا نستخدم نفس الكلمة في عدة مجالات من حياة الإنسان التي تبدو — ظاهريًّا على الأقل — مختلفة تمام الاختلاف؟ ربما يقول واعظٌ ما إن:

> النعمة التي تمنحها قوة الروح القدس تعرفنا بخطايانا، وأي قوة تفعل هذا؟ أي قوة تعرف الإنسان الطبيعي بخطاياه؟! فماذا يحدث عندما تقابل رجلًا فريسيًّا فخورًا كشاول الطرسوسي؟ ما الذي قد يقنعه ويبين له حقيقة رجل بمثل خطيئته؟ ليس هناك سوى قوة واحدة يمكنها ذلك؛ إنها قوة النعمة التي يمكنها أن تقهره وتُبكيه: «يا رب، ماذا تريد أن أفعل؟» (أعمال الرسل ٩: ٦).

لكن هل «قوة الروح القدس» المذكورة هنا مثل «القوة النيرانية» لبندقية آلية عيار ٥٠ ملم؟ وهل التماثل هنا أكبر منه فيما بين «قوة التمويل» و«سلطة» الكهنة الرومانيين الكاثوليك فيما يتصل بـ «تقييد أو إعتاق» المخطئين؟ فنحن نَصِف الجيش الأمريكي بالقوة لأنه سحق جيش صدام حسين، لكننا نتحدث عن مدى ضعفه رغم ذلك في مواجهة المقاومة ضد القوة المحتلة. هل هناك فرق كبير بين «سلطة» مهيمنة تُفرض و«سلطة» شرعية تُقبل؟ تُفرق الفرنسية بين الكلمتين اللتين تُترجمان بنفس الكلمة في الإنجليزية (وهما puissance التي تعني القوة، وpouvoir التي تعني السلطة)، بينما تكتفي الإنجليزية بكلمة واحدة هي power. فهل ينقص المتحدثين بالإنجليزية فرق جوهري في طبيعة «القوة أو السلطة» يعرفه الفرنسيون مثلًا؟ وبينما لا تبلغ الكلمتان مرحلة القوالب الفكرية التي لمستُها في أفكار معينة عن الدين، عندما نتحدث عن «السلطة» ونتحاور معها، فإننا جميعًا نعتبرها مجالًا واحدًا متحدًا من مجالات الحياة. وعليه، فإننا على كل حال نتحدث عن مجالات «السلطة» العلمانية أو المادية أو الدنيوية بجانب الحديث عن «السلطة» الدينية أو الروحية أو الأبدية، فنحن نتحدث عن «القوى» الدنيوية أو المحدودة مقابل «القوى» الأخروية أو المطلقة وغيرها كما لو كانت كلها أشياء يمكننا إدراجها تحت نفس البند. إذن فكلمة «السلطة» — على الأرجح — تنتمي لعالم الدين بقدر ما تنتمي لعالم السياسة؛ لأن استخدامنا التقليدي يبين أننا نرى «السلطة» شيئًا واحدًا.

إلا أنه رغم «عاداتنا السيئة» في الحديث عن «السلطة»، فإننا نعلم من داخلنا أن «السلطة» في مجال السياسة، كما ورد في الأمثلة، تختلف عن «السلطة» في سياق الدين، «فالسلطة» المعهودة في السياسة هي سلطة قسرية، باستخدام العنف في العادة. هذه «السلطة» هي القدرة على فرض الهيمنة، بحيث لا يكون من الضروري اجتماع الخاضعين لها على شيء سوى الامتناع عن مقاومتها. إن الدولة — وهي السياسة في صورتها المثالية — تُعرَف بأنها الكيان المجتمعي الذي يحتكر استخدام القوة ويفرض الهيمنة. ورغم أنني لن أكرر القالب الفكري الذي هاجمته في الفصل السابق والقائل بأن الدين لا علاقة له بالقوة ولا بالإجبار، فإن احتكار استخدام السلطة لا يحدد على ما يبدو ما يميز الدين. ولا ينطبق هذا إلا على تصورات الدين في العصر الحديث، أو باستثناء الظواهر الدينية السياسية المسببة للاضطراب مثل التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. تختلف العصور الوسطى المسيحية هي الأخرى في تعاملها مع السلطة القسرية، وكذلك التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. كل ما أقصده هو أنه في حالتي الدين والسياسة ثمة شيء إضافي يحدد المعالم المميزة لكل منهما على حدة؛ لذا إن كان عليَّ أن أحدد شيئًا يفرق بين الدين والسياسة فسيكون — مع وضع كل العوامل في الاعتبار — إدراكنا أن الدين يعتمد على «السلطة» بمعنى «السلطة الشرعية»، حتى وإن استخدم العنف، بينما تعتمد السياسة في الأساس على احتكار «السلطة» بمعنى الهيمنة والسلطة القسرية الصريحة، رغم أن السلطة الشرعية مهمة بالطبع بالنسبة للسياسة. أحيانًا ما تتقيد السلطة القسرية بالسلطة الشرعية؛ حيث يفقد استخدام السلطة القسرية قوته أو يثبطه سحب السلطة الشرعية منه. وكما قال ريتشارد ستانلي بيترز، فإن «السلطة» ليس لها معنًى في العادة إلا بالمقارنة بـ «السلطة الشرعية»، وليست مصطلحًا نوعيًّا تدخل «السلطة الشرعية» ضمن أنواعه (بيترز ١٩٥٨، ٢٠٧–٢٢٤، ٢٢٠).

لكن رغم الاختلاف، فكلٌّ من السلطة القسرية المميزة للسياسة والسلطة الشرعية المميزة للدين هما من صور «السلطة»، بمعنى أنهما طريقتان لحمل الناس على فعل ما يراد منهم. لم يكن ستالين يتحدى «قوة» البابا العسكرية عندما سأل: «كم عدد الفرق العسكرية» التي يقودها؟ فقد قال هذا لأنه شعر بأن السلطة القسرية التي تستند إلى القدرة العسكرية لا تضاهي سلطة البابا. وبالمثل، يُتصوَّر أن الحكومة الصينية تُقدِّر الاختلاف الجذري بين هاتين الطريقتين لحمل الناس على فعل ما يراد منهم من خلال استعراض القوة الغاشمة في مذابح ساحة تيانانمن عام ١٩٨٩. وكذلك سيكون من

المثير للسخرية المساواة بين المقاومة الثقافية المتمثلة في السلطة الشرعية للدالاي لاما و«السلطة» القسرية المسلطة على البوذيين في التبت من قِبل جيش التحرير الشعبي الصيني، حتى وإن كان الصينيون يهابون السلطة الشرعية التي يستحوذ عليها الدالاي لاما. وكذلك ليس منقطع الصلة بما سبق أن الهيمنة العسكرية — «السلطة» — على العراق من قِبل القوات الأمريكية تعتمد بشكل ما على السلطة الشرعية لرجل دين منعزل، بل مسالم، مثل الإمام الشيعي علي السيستاني. إذن فهذه الأمثلة ينبغي لها أن تدفعنا للنظر في إحساسنا الفطري بعدم الارتياح تجاه استخدام كلمة «السلطة أو القوة» في الحديث عن «قوة الحب»، أو «قوة الرب المخلصة»، أو مصطلح «القوة المقدسة» الذي يقابل الكلمة السنسكريتية للذات المطلقة «براهمان». إنها لمفارقة حقًّا أن نتحدث عن «السلطة» بالطريقة التي نتحدث بها. وهذا في ذاته سبب كافٍ يتطلب الاستقصاء الجوهري لهذا المفهوم.

لذا فإن استخدام كلمة «السلطة» كي تشير إلى ما يبدو أنها جوانب مختلفة من الحقيقة يثير أول نقطة في استقصاء هذا المفهوم. فلماذا نتحدث عن «القوة أو السلطة» كما لو كانا شيئًا واحدًا رغم عدم ارتياحنا لذلك؟ هل لنا أن نتابع الحديث عن «السلطة» باعتبارها مسمًّى لمجال موحد؟ وبالنظر إلى وجود فجوة كبيرة بين المتضادات مثل الدنيوي والأزلي أو المادي والروحي، فما الذي يجعلنا نظن أن بإمكاننا تفادي الإشكال باستخدام كلمة «السلطة» على هذا النحو الفضفاض عندما نتحدث؟ إن كلامنا على هذا النحو يشير إلى أننا نظن أيضًا أننا نتحدث عن نفس الصورة من القوة أو السلطة، وأتفق مع الاقتباس الوارد في هذا الفصل المنسوب إلى عالم الأنثروبولوجيا لويس دومو: «السلطة مفهوم رغم أن له دورًا مركزيًّا في علم السياسة المعاصر، فهو مشوش جدًّا بحيث لا يبرر هذا الدور إلا نادرًا» (دومو ١٩٧٩، ١٦٥)؛ ولهذا السبب سأبين في هذا الفصل أن علينا أن نزداد وعيًا بأن «القوة» لها عدة معانٍ، وأن نتفادى الانزلاق إلى «العادات السيئة» التي قد تؤدي بنا إلى اتخاذ قرارات خاطئة (أرون ١٩٨٦، ٢٥٣–٢٧٧).

(٢) كيف يفسد مفهوم «السلطة» التفكير بشأن «العنف المؤسسي»

يبرز مثال آخر لإحدى «عاداتنا السيئة» المشينة خلال الحديث عن القوة في الطريقة التي نتحدث بها غالبًا عن العنف ضمن خطاب الدين والسياسة باعتباره «عنفًا مؤسسيًّا». وأنا أعترض على استخدام هذه العبارة، ليس لأنني أرى أن المؤسسات لا يمكنها «انتهاك»

حقوق الإنسان كما في قوانين جيم كرو، ولا لأنني أرى أن المؤسسات لا يمكنها ممارسة العنف ككتيبة من مشاة البحرية الأمريكية وهي تهاجم شاطئًا ما، ولا لأن العنف لا يمكن أن يتخذ صورة نظامية كما في مؤسسات الحرب الحديثة؛ بل إنني أعترض على عبارة «العنف المؤسسي» لأنني أرى أنها تُجسِّد إحدى تلك «العادات السيئة» التي كتب عنها أورويل، فهي وسيلة خفية لدسِّ فكرة مفادها أنه ليس هناك — على الأكثر — سوى فروق كمية بين أشكال «القوة» التي تتضمن القوة المادية وتلك التي تخلو منها. ووصولًا بهذا المنطق إلى منتهاه، فلن يكون هناك سوى فرق كمي — على الأكثر — بين «القوة» الموجودة في «العنف المؤسسي» لقانون يمنعني من امتلاك منزل في ضاحية ما، والقوة العنيفة، أو القوة التي تلقيني حرفيًّا خارج منزلي ... إلخ. صحيح أن كلتا الحالتين تشتركان في أنهما جزء من نظام غير عادل، لكن ما أقصده هو أنهما مختلفتان من حيث العنف.

من المؤكد أنه في حالَتي «العنف المؤسسي» في قوانين الملكية الظالمة وفي العنف المتعلق بطردي من منزلي، فإن الظلم الواقع متساوٍ في كلتا الحالتين. وليس هذا هو المقصود عند الدعوة لتحديد فرق معين أو «حد فاصل». فما أزعمه هو أن تعبير «العنف المؤسسي» أداة بلاغية؛ فهو يوسِّع معنى كلمة ليغطي مجالًا شاسعًا بنفس الطريقة التي تستخدم بها كلمة «القوة» عبر نطاق كبير من الأشياء المختلفة. فلعل هدفها إذن أن تجيز وتتغاضى في صمت — دون جدل صريح — عن استخدام القوة المادية؛ أي العنف في حد ذاته، للتغلب على «العنف المؤسسي». إذن لن يكون هناك أي فرق كيفي بين ما يسمى «العنف المؤسسي» والقوة المادية أو العنف المادي، فكلاهما يعتبر صورة مختلفة لنفس الشيء، ولا ينتميان لفئتين مختلفتين، والاستنتاج على المستويين البعيد والقريب الذي يترتب على ذلك هو أن كيفية مواجهة ما يسمى «بالعنف المؤسسي» هي تحصيل حاصل. ووصولًا إلى الاستنتاج المنطقي لما سبق، إن كان لنا أن نفكر في العنف باعتبار أنه لا يوجد فرق كيفي بين «العنف المؤسسي» والقوة المادية العنيفة، فإننا نفترض أن استخدام العنف المادي في الصراعات حول ما يمكن اعتباره قضايا «العنف المؤسسي» لن يؤثر تأثيرًا كيفيًّا في شكل تلك الصراعات وطبيعته، إذ العنف سيكون قد بدأ بالفعل على يد أولئك الذين يرسخون للظلم، وطرح مستوًى معين من «القوة» سيكون قد تم بالفعل. من هذا المنطلق سيكون كلٌّ من «العنف المؤسسي» والعنف المادي هما نفس الصورة من «القوة»، فكلاهما من أشكال العنف؛ لذا فهما من نفس النوع، لكن بالتبعية ولأن

مصطلح «العنف المؤسسي» يصهر كل ما يعتبر «عنفًا» في بوتقة واحدة، فإن مصطلح «العنف» يفقد أي حد منطقي قد يفصله عن حالات الظلم الأخرى.

أتفهَّم أن انعدام هذا «الحد» المنطقي الذي يحدد مصطلح «العنف» يمكن الاستعاضة عنه تمامًا؛ لأن مصطلح «العنف المؤسسي» له «حد» عاطفي عند من يمارسونه. أعترف بالقوة البلاغية لمصطلح مثل «العنف المؤسسي» لما له من فائدة في حالات الصراع، لكن بغض النظر عن البلاغة، أسلِّم بأن استخدام كلمة «العنف» في مصطلح «العنف المؤسسي» لا يختلف في الحقيقة عن كلمة «الظلم»، فاستخدام مصطلح «العنف» يضيف اتهامًا للخطاب الذي يوظفه، وبذلك يدعم القضية المستهدفة المتعلقة به. وإن كان مصطلح «العنف» له أي معنًى مميز — أي إن كان له «حد فاصل» — فأصل معناه في اللاتينية يخبرنا بأنه يشير بالفعل إلى القوة المادية؛ لذا عندما حذر مارتن لوثر كينج الابن وغاندي من استخدام «العنف» بغية علاج الظلم السياسي والاجتماعي — وهو ما يمكن اعتباره حالات «العنف المؤسسي» — فقد كانا يعارضان استخدام القوة المادية. وعندما يدعو شخص ما للإطاحة بالحكومة باستخدام العنف — وهي إطاحة تتضمن بالضرورة استخدام القوة المادية — فهو يؤيد وسيلة قسرية للإطاحة بنظام سياسي، فمصطلح «العنف المؤسسي» إذن يعتمد على المعنى الأولي للعنف من خلال توسيع حدود المعنى ليتجاوز حد العنف بالمعنى الحرفي إلى ما يمكن تسميته بالعنف المجازي أو التشبيهي، إلا أن حقيقة هذا الاتساع في المعنى لا ينبغي أن يضيع في زمرة الحماس لصورة مجازية قوية قادرة على تشكيل نظرتنا لمفهوم القوة. وسأُبيِّن السبب في عدم استخدامي كلمة «العنف» بمعناها الفضفاض المستخدم في مصطلحات مثل «العنف المؤسسي».

تشكِّل مثل هذه الاعتبارات في استخدام اللغة فارقًا لدرجة أن طبيعة الصراعات قد تتغير — تغيرًا كبيرًا وكيفيًّا في الأغلب — عندما تكون القوة المادية متمثلة في العنف — أي العنف ذاته — مستخدمة أو مطروحة، فحتى إن تساوى العنف المادي والمجازي على مقياس العدالة، يبدو أن ثمة اختلافًا رهيبًا بين الانتهاكات الحقيقية والمجازية. ومن بين أسباب قولي هذا قناعتي بأن الأشياء المادية المتجسدة لها تأثير معين ربما يتعذر تغييره، فالتعرض «لمباغتة» من قِبل مناورة برلمانية ماكرة في اجتماع لإحدى الكليات يختلف عن التعرض «لمباغتة» في مباراة كرة قدم، حتى وإن كنت أُفضِّل تلقِّي ضربة مباغتة صادقة في الملعب. وبالمثل، فإن التمييز العنصري أو التمييز على أساس النوع قد يحرمني من

الخيارات في حياتي، لكنه — وإن كان ذلك لا يشفع — لا يسلبني حياتي بصورة نهائية. وأظن أن هذه النظرة للاختلاف بين العنف و«العنف المؤسسي» تقع في قلب تفكير غاندي ومارتن لوثر كينج الابن، والدالاي لاما، كما نرى في يومنا هذا. فلا يقتصر الأمر على إيمانهم — سواء كانوا على صواب أم خطأ من الجانب البراجماتي وحده — بأنهم في حالة الصراع «العنيف» أو المادي لا «يتفوقون في العتاد»، ولن تكون لهم الغلبة؛ فهم يؤمنون كذلك — أصابوا أم أخطئوا — بأن الصراع ما إن يصبح عنيفًا في ذاته — أي يصطبغ بالسلطة القسرية؛ وهي صورة للقوة المادية الحقيقية — حتى يتحول بكل جنون إلى نوع من الفوضى الخارجة عن السيطرة، التي تؤدي إلى اتهامات مضادة لا نهاية لها، ومحاولات لتحقيق انتصارات سهلة في سبيل موازنة الأمور. ويتحول الأمر إلى أسوأ الكوابيس: «حرب ضروس يكتوي الجميع بنارها.» فالعنف يضيف عاملًا جديدًا قائمًا بذاته إلى الصراع يتجاوز ماهية الصراع نفسه. تصور كيف سيتغير طابع حملة سياسية يطلق فيها أحد المرشحين الرصاص على ركبة خصمه؛ تحديدًا بنفس الطريقة التي اعتاد بها مقاتلو الجيش الجمهوري الأيرلندي استهداف خصومهم في أيرلندا الشمالية. من المؤكد أن غاندي وكينج أدركا تلك الحقيقة، ورأيا أن العنف «الحقيقي» يجلب العنف؛ ومؤكد أن الدالاي لاما يعرف نفس الحقيقة في يومنا هذا. فلم تكن الطيبة والمحبة وحدهما السبب الذي جعل نبذ العنف أسلوبهما المفضل، بل كان الإيمان الراسخ بالفرق الكيفي بين العنف في ذاته وغيره من صور الصراع والمقاومة غير العنيفة التي وجهتهم؛ أي الفرق بين العنف المحض و«العنف المؤسسي»، إن جاز التعبير. فإن رأى شخص — مثلما أرى — أنه من المنطقي التمييز بين الاستخدامات المادية للقوة من ناحية — «العنف» في حد ذاته — والاستخدامات الأخرى للقوة؛ فإن من المنطقي استبعاد تعبير «العنف المؤسسي». مرة أخرى يأتي أورويل بتشبيهه وتحليله المعبر:

> قد يلجأ الرجل لمعاقرة الخمر إن أحس بالفشل، فيزداد فشلًا على فشله بسبب شربه الخمر. وهذا هو الحال مع اللغة الإنجليزية؛ إذ تكتسي قبحًا وتجانبها الدقة لأن أفكارنا صارت حمقاء، لكن إهمالنا للغتنا يسوغ لنا الأفكار الحمقاء (أورويل ١٩٥٦، ٣٥٥–٣٦٦، ٣٥٥).

في الوقت الذي خدم فيه الاستخدام الفضفاض لكلمات مثل القوة عددًا من الأهداف الجيدة، فقد أربك نظرتنا للقوة؛ ومن ثم نظرتنا للدين والسياسة؛ إذ أدى إلى تسطيح

الخطاب، وعطل قدرتنا على استيعاب التنوع في شئون البشر. أنا غير مهتم إذن بنوع من الجدل العقيم حول استخدامات الكلمات، فمن اللافت أن هذا النوع من تصنيف «القوة أو السلطة» ضمن «السياسة» قد أغلق الباب أمام إدراك أن الدين له تأثير في عالم السياسة. وسوف تَرِد هذه النقطة في الفصل الأخير؛ حيث أجمع نتائج الاستقصاءات الجوهرية للدين والقوة، أو السلطة والسياسة من أجل تناول قضايا الدين والسياسة التي تُثار في حالة التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط.

(٣) من يتحمل المسئولية؟ «التاريخ» في قفص الاتهام

من الذي يتحمل المسئولية — إن وُجد — عن الطريقة التي ننظر بها إلى العنف، ومن ثم «القوة» بالتبعية كما لو كانت شيئًا واحدًا؟ نادرًا ما تكمن الإجابات عن مثل تلك الأسئلة المتعلقة بالاستخدامات التقليدية غير المدروسة للكلمات — إن وُجدت — في ظاهر الأشياء أو تظهر في ضوء تصرفات الأفراد. فلماذا يتحدث الإنجيل عن الرب باعتباره ربًّا أبويًّا ذكرًا متعاليًا في «سمائه» وليس أمًّا قابعة في أعماق أرضها إذا علمنا أن كليهما غير حقيقي من الناحية الحرفية؟ لماذا لا يتضح السبب في أن الأرقام التي تلي «عشرة» هي «أحد عشر» و«اثنا عشر» بدلًا مما قد يبدو منطقيًّا — وهو «واحد عشر» و«اثنان عشر» — ليتفقا مع الأرقام التالية «ثلاثة عشر» و«أربعة عشر» وغيرها؟ والإجابات على كثير من التساؤلات الخاصة «بطبيعة الأشياء» مثل حديثنا عن «القوة» باعتبارها مجالًا واحدًا غالبًا ما تكون ذات بُعدٍ تاريخي. فحال الأشياء «على ما هي عليه» ناتج عن أحداث تاريخية معينة، وأشياء صادف أن تحدث بطريقة معينة، رغم أنه كان من الممكن حدوثها بطريقة مختلفة. وأعتقد أن جزءًا من السبب الذي يجعلنا نستسيغ الحديث عن القوة باعتبارها شيئًا واحدًا هو تساؤل ذو بُعد تاريخي له إجابة ذات بعد تاريخي هي الأخرى. فماذا في تاريخ الغرب قد جعل من السهل — «من الطبيعي» كما يقال — علينا أن نفكر في «القوة» ونتحدث عنها بوصفها مجالًا موحدًا، وباعتبارها شيئًا يشمل ما هو روحي وما هو دنيوي تحت نفس التصنيف؟ وما «الظروف» التي أصبح كل الكلام فيها عن «القدرة على فعل شيء أو تنفيذ شيء فيما يخص الآخرين من أشخاص وأشياء ومؤسسات» هو الحديث عن «القوة»؟ كيف اكتسبت كلمة «القوة» قوتها إن جاز التعبير؟ كيف حازت كلمة «القوة» هذه الهيمنة التي تمتلكها الآن (دونما تفكير)؟

أحد الأجوبة المثيرة للاهتمام على هذا التساؤل يطرحها عالم الأنثروبولوجيا البنيوية والمتخصص في الدراسات الهندية لويس دومو. في الجزء الأخير من حياته، بعد مسيرة

مهنية في الكتابة عن الطوائف الاجتماعية والأنساب والزهد في الهند، حوَّل اهتمامه إلى الأصول التاريخية والثقافية للأيديولوجيا الغربية الحديثة. وخلال تناول دومو لثقافتنا الحالية باعتبارها موضوعًا لنوع من «العمل الميداني»، ركَّز نظرته — باعتباره عالمًا بوصف الأجناس البشرية — على السؤال عن السبب الذي جعل «القوة» تحتل مكانة مميزة في التصورات الغربية فيما يتصل بالعالم. وهنا أدت أساليب علماء الأنثروبولوجيا في المقارنة بين الثقافات لنتائج جيدة، فبالمقارنة مع الغرب، لم يخص النظام الطبقي الهندي التقليدي الوارد في نظام «فارنا» مفهوم «القوة» بمكانة خاصة كما يحدث في الغرب. في المقابل، فضل نظام فارنا مفهوم «دارما» الذي يُترجم على نحو تقريبي إلى «الفضيلة» و«الواجب الأخلاقي أو الشعائري»؛ على قيمة «أرثا»، التي تُترجم ترجمة تقريبية باعتبارها مفهومًا تنفيذيًّا يعني القوة؛ ومن ثم السلطة القسرية. وقابل هذا الترتيب في القيم ضمن نظام «فارنا»، بدوره، ترتيبًا للطبقات الاجتماعية التي تعتبر تجسيدًا لتلك القيم: طبقة البراهميين أو «رجال الدين» الذين يجسدون السلطة الشرعية، أو دارما الأعلى من طبقة الكاشتري، أو العسكريين والملوك وأمثالهم، ويجسدون السلطة القسرية أو أرثا؛ ففي الحالة الهندية التقليدية، كما وصفها دومو، لا يوجد أي تفضيل لمفهوم «القوة» باعتباره مجالًا موحدًا، فلماذا ينظر الغرب إلى «القوة» بتلك النظرة في حين يوجد على الأقل حضارة أخرى عظيمة لا تفعل ذلك؟

إن المقارنة تعلمنا أشياء عن أنفسنا مسلَّم بأنها طبيعية في ذاتها وهي ليست كذلك، فالاختلافات بين المجتمعات تنتج من ناحية عن اختلاف «الاختيارات» — سواء كان عن عمد أم لا — التي اتُّخذت عبر تاريخها، فما نُسلِّم به فيما يتعلق «بالقوة» قد يكون العكس، فقد كان من الممكن أن «يختار» المجتمع الغربي وضعًا مختلفًا عن وضعه اليوم، وكان من شأن «التاريخ» أن يأخذ مسارًا مختلفًا. ماذا لو صمدت الجمهوريات الإيطالية الأولى أمام الهجمة الشرسة للاستبدادية؟ ماذا لو كانت شخصيات مثل: غاندي، أو مارتن لوثر كينج الابن، أو ليخ فاونسا، هي الشخصيات المحورية في التاريخ السياسي للغرب، لا شخصيات متأخرة فيه — بفضل الهند القديمة — كما هي الآن؟ هل كان لعقيدة الحقوق الإلهية للملوك أن تنشأ هي وكل ما جاء بعدها ردًّا عليها، إن لم يكن هناك نظرية مطلقة منافسة بنفس القدر للحقوق الإلهية للباباوات بصفتهم حكامًا علمانيين؟ هل كان نظام الدول القومية سيظهر في الغرب إن لم يأتِ عهد الإصلاح؟ (فيلبوت ٢٠٠٠، ٢٠٦–٢٤٥) هذه كلها مسارات تاريخية كان من الممكن أن تختلف

تبعًا للاختيارات المختلفة ضمن مسار الأحداث. وعليه، فكيف أصبحنا على ما نحن عليه هو سؤال ذو بعد تاريخي، والتاريخ وحده هو القادر على تقديم الأجوبة. لقد كان إدراك احتمالات الحاضر هو ما أعاد دومو إلى جذور الحضارة الغربية؛ إلى ماضينا التقليدي وإلى تاريخ الغرب اللاتيني.

والآن فيما يتعلق بالتفكير في «القوة»، فإن أي تقصٍّ بخصوص معناها سيعيدنا بالضرورة إلى تاريخ الإمبراطورية الرومانية، فإن كان هناك كيان يجسد «القوة» في روما القديمة فهو الإمبراطورية. إن اسمها نفسه، «الإمبراطورية الرومانية»، يستحضر مبادئ الإمبراطورية، ومن ثم السلطة القسرية، لكن كذلك عند التفكير في الإمبراطورية والقوة سيكون علينا أن ننظر إلى الكيانات التي يحتمل أنها عززت القوة الإمبراطورية. وهنا لا توجد مؤسسة سوى الكنيسة على أهمية كافية للوقوف أمام القوة الإمبراطورية، فكلامنا اليومي عن «القوة» — مثل حديثنا في اليوم الحاضر عن الرب في سمائه — قد تحدد على أساس الوضع البنيوي والتاريخي للمؤسسات الكبيرة. وكما تغيرت العلاقة بين المؤسسات الاجتماعية الكبرى؛ كالإمبراطورية والكنيسة، فقد تغيرت طرقنا التقليدية في التفكير والحديث عن التغيير — بما في ذلك القيم التي كانت ترمز إليها هذه المؤسسات وتجسِّدها، مثل السلطة القسرية والسلطة الشرعية. وعليه، فإن تعارضت العلاقة بين الإمبراطورية والكنيسة مع السلطة القسرية والسلطة الشرعية، فسنشعر بتغير في العلاقة البنيوية بين هاتين المؤسستين — إن جاز التعبير — على مستوى المواقف والمعتقدات الفردية تجاه نفس هاتين القيمتين. فلنفترض أن الجيش في مجتمعنا، وهو قوة «قسرية»، أطاح بالقضاء، وهو قوة لها (سلطة) «شرعية» وحل محله. يرجح منطق هذا الافتراض أننا على مستوى التفكير اليومي سنتوصل بالضرورة إلى استنتاج مفاده أن قيمة القوة «القسرية» تتفوق على السلطة «الشرعية». وسيختلف تفكيرنا بشأن العلاقة بين السلطة القسرية والسلطة الشرعية عنه في حال فشل الانقلاب العسكري أو إجهاضه مثلًا.

من بين المنطلقات الجيدة لاستبيان هذه العلاقة هي الحالات الموثقة للصراع على السيادة بين الإمبراطورية والكنيسة. كيف كان لنتيجة هذه الصراعات المؤسسية أن تشكل العلاقة بين الإمبراطورية والكنيسة، بل ونظرتنا إلى القيم التي يمثلها كل منهما؟ كيف أفرزت تلك النتيجة افتراضنا القائل بأن «القوة» بمعنى السلطة القسرية السياسية تهيمن على مجال ولاية الأمر بكامله؟ وكيف لنا أن نفصِّل «سلطة» منح الأسرار المقدسة، ورسامة الكهنة، وتنصيب الأساقفة، وإقرار المذاهب وغير ذلك مما يخص الكنيسة

عن «صلاحيات السلطة في المجال العام»، بمعنى «السلطة القسرية المتعلقة بالسلطة العامة ... أي القوة الحكومية الحقيقية»؟ (أوكلي ٢٠٠٦، ٧٩) ماذا يُستنتج من اختلاف الإمبراطورية والكنيسة اللاتينية حول الرفض «القاطع» للبابا جلاسيوس الأول مَنْحَ الإمبراطور «السلطة الكهنوتية» حتى مع تأكيد الإمبراطور الروماني في الشرق عليها؟ (أوكلي ٢٠٠٦، ٧٧).

عند دومو، كان الأفضل اعتبار هذا التعارض اختلافًا بين «كيانين أو وظيفتين» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٤٦)؛ إذ يمكن الفصل بين «الوظيفتين» أو صورتي السلطة من خلال تعريف الفارق بين ما يوصف «بالروحاني» وما هو «دنيوي» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٥٠). وقد جرى عادةً التعبير عن تلك السلطات من خلال التمييز بين السلطة الشرعية للقديس والسلطة القسرية للملك (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٤٦). في القرون الأولى اتسمت هذه العلاقات بالنزاع المتقطع، فعندما يعلن الإمبراطور نفسه (في القرن الثالث) «الحاكم المطلق ... فوق القانون» مستعيضًا عن لقب الملك بلقب السيد، ومختزلًا «المواطنين» في «الرعايا»، فإن الصراع في سبيل فصل الإمبراطورية عن الكنيسة يبدو حتميًّا. وطالما كان السؤال عمن كانت السيادة تعود إليه؛ فأي هاتين المؤسستين لها اليد العليا: أهي الإمبراطورية لأنها احتكرت القوة والسلطة القسرية، أم هي الكنيسة لأنها مثلت السلطة الشرعية النهائية للرب؟ وعليه، أي القيمتين وأي السلطتين — القسرية أم الشرعية — كانت أعلى؟

ومن الأمثلة التي توضح هذا الصراع الصدامات بين الإمبراطور والكنيسة حول مسائل العقيدة الدينية، كما كان الحال في مجمع نيقية (٣٢٥م)، ويؤكد دومو أنه «كان من المحتَّم» أن يصطدم قسطنطين في مجمع نيقية «أحيانًا بمطالبة الكنيسة بأن تظل الجهة العليا.» وبوصف قسطنطين الملك المقدس كما تصوَّر نفسه — رغم أنه لم يكن مسيحيًّا تمامًا وقتها — فقد أنشأ المجلس في نيقية. ويلخص عقد المجلس وأمر الأساقفة بالحضور — كل ذلك في سبيل توحيد الإمبراطورية — كيف رأى قسطنطين أن الدين والسياسة يمثلان وجهين لعملة واحدة. وفي المقابل، كان البابا والمجلس «مهتمين بالحفاظ على» سلطتهما الشرعية من خلال «تعريف العقيدة باعتبارها أساس الوحدة الأرثوذوكسية». وبينما شعرت القيادة الكنسية بتهديد الوجود القمعي للقوة القسرية تجاه سلطتها الشرعية، فقد «مقتت تدخُّل الحكام صونًا للسلطة الإكليركية» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٤٥)؛ ففي الشرق برز القديس أثناسيوس (٣٧٣) بصفته

منتقدًا «للتدخل الإمبراطوري في الشئون الإكليركية». أما في الغرب فكان القديس هيلاري (٣٦٧) نظيره (أوكلي ٢٠٠٦، ٧٧). لذا، «ليس صحيحًا» — كما يقول فرانسيس دفورنيك — «أن الأساقفة كانوا أدوات طيعة في أيادي الأباطرة المستبدين؛ فهذه الفترة من التاريخ الكنسي تعجُّ بالصراعات الشديدة مع كبار الكهنة على الحق الحصري في تعريف العقيدة المسيحية» (دفورنيك ١٩٥١، ١–٢٣، ٢٢). في الواقع، رغم أن المسيحيين بصفة عامة تقبلوا «إقرار صفة القدسية لأي حاكم»، وسعى كبار علماء اللاهوت كذلك لحشد الدعم الفكري لهذه الرؤية، فإن مقاومة الملكية المقدسة في الغرب استمرت؛ فالإمبراطورية والكنيسة في الغرب وقفتا إذن في خضم صراع مرير غير محسوم بعضهما مع بعض، باعتبارهما ممثلتين لمجموعتين مختلفتين من المصالح، وجانبين مختلفين من الواقع. أدى هذا التدخل المستمر من جانب كلٍّ منهما في شئون الآخر إلى غياب الوضوح الفكري عن العلاقة بين الإمبراطورية والكنيسة (أوكلي ٢٠٠٦، ٧٧)، وأدى انعدام نظرة الإمبراطورية والكنيسة المناسبة إحداهما للأخرى إلى إغلاق الطريق أمام احتمال التوصل إلى حل عملي لصراعهما.

لكن، في نحو عام ٥٠٠م، حاول البابا جلاسيوس الأول طرح حل نظري لاضطراب العلاقة بين الإمبراطورية والكنيسة (٤٩٢–٤٩٦م)؛ ففي خطابه عام ٤٩٤ إلى الإمبراطور أناستاسيوس كشف عما وصفه ستيفن أوزمنت بأنه «ربما يكون أكثر بيان متزن عن العلاقة بين القوتين العلمانية والإكليركية» (أوزمنت ١٩٨٠، ١٣٩). طرح البيان نظرية سعت على الأقل لتناول الصراع بين الإمبراطورية والكنيسة — السلطة القسرية والسلطة الشرعية — على مستوى اللاهوت والفكر، وإن ترك هذا الصراعات العملية لتُحل بطريقتها الخاصة. وبينما لم يعد يُتصور أن يكون للإمبراطور «أي منصب كهنوتي»، لم يكن لرجال الدين أن يطمحوا للمناصب الحكومية بأنفسهم. وكتب جلاسيوس إلى الإمبراطور عن هذا التصور الجديد:

> اثنان يحكمان هذا العالم بصفة رئيسية؛ السلطة المقدسة للكهنوت auctoritas، والسلطة الملكية protestas. والأثقل من بين الاثنتين هي مسئولية الكهنة عن ملوك البشر أنفسهم عند الحساب. اعلم أن لك (أيها الإمبراطور أناستاسيوس) أفضلية في المكانة على سائر البشر، إلا أن عليك أن تنحني أمام هؤلاء المسئولين عن الشئون السماوية، وتلتمس منهم وسائل الخلاص ... لأن الأساقفة وإن أقروا ... بأن التاج الإمبراطوري جاء إليك نتيجة

> الإرادة الإلهية، فهم يستجيبون لقوانينك طالما كانت ضمن دائرة النظام العام ... فبأي قدر من الحماس عليك أن تطيع هؤلاء الذين تقع على عاتقهم مسئولية إدارة الغيبيات المقدسة؟ (تيرني ١٩٦٤، ١٣-١٤، مقتبس في أوزمنت ١٩٨٠، ١٣٩).

من ثم رأى جلاسيوس «الكيانين أو الوظيفتين» المتعارضتين — سلطة الكاهن الشرعية وقوة الملك القسرية — مرتبطتين بعلاقة تبادلية دقيقة، فبدلًا من كونهما سلطتين قطبيتين متعارضتين، فقد اجتمعتا برابطة شرعية حميمة، فتحقق نوع من التوازن والتبادلية، وإن لم يكن إلا نظريًّا. وبدلًا من إخضاع الملوك للكهنة أو الكهنة للملوك، افترض جلاسيوس علاقة تبادلية تقوم على أساس العطاء المتبادل والاستقلال المؤسسي. فلم تكن الكنيسة والإمبراطورية إذن مرتبطتين من الخارج ضمن ترتيب مؤقت؛ ففي كلمات جلاسيوس «يخضع الكاهن للملك في الأمور الدنيوية التي تخص النظام العام»، ومن نفس المنطلق «يخضع الملك للكاهن في الأمور الروحية» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٤٦). وباعتبار الكهنة من رعية الإمبراطورية، فإنهم يخضعون لسلطة الحكومة الإمبراطورية، لكن «مفهوم الصلاحيات الكهنوتية للإمبراطور» المقبول وقتها على نطاق واسع — بغض النظر عن سوء تعريفه — قد تلاشى؛ «فلم يعد الإمبراطور يحمل لقب الكاهن، ولم يعد الكاهن يتمتع بمكانة ملكية» (أوكلي ٢٠٠٦، ٧٧).

فرضت هذه العلاقة بين المؤسستين بدورها علاقة فعلية مناظرة في ممارسة «السلطتين» المتكاملتين: السلطة الشرعية والسلطة القسرية؛ فالسلطة القسرية للملك تستلزم إذن خضوع الكاهن وسلطته الشرعية فيما يخص الأمور الدنيوية، وفي المقابل تستلزم السلطة الشرعية للكاهن خضوع قوة الملك القسرية فيما يخص الأمور الروحية. وهذا هو النقيض تمامًا للقول بأن الملوك يتمتعون بالسلطة الشرعية الروحية، أو أن الكهنة يتمتعون بقوة قسرية، بل يعني ذلك أن كلًّا منهما يعترف بامتيازات الآخر كلٌّ في مجاله الصحيح (أوكلي ٢٠٠٦، ٧٨)، فكلتا السلطتين تستند إلى الأخرى من دون أن تتحول إحداهما إلى الأخرى، وهما ليستا كيانين مستقلين منفصلين، فكلتاهما ضروريتان في تكوين النسيج الاجتماعي الكلي (دفورنيك ١٩٥١، ١–٢٣، ٢٠).

ويمكن رصد نفس هذا التكامل في العلاقة بين البراهميين والملك في الهند القديمة. إذن فالمجتمع الهندي القديم لم يكن مجرد تجمع من الكيانات المستقلة التي الْتأمت بلا تناغم لتتعامل اجتماعيًّا بعضها مع بعض، بل هي أجزاء من نسيج عضوي واحد،

فبعضها «ينتمي» للبعض الآخر باعتبار كونه أجزاءً ضرورية لنفس المجموع؛ لذا بينما قد يظن بعض البراهميين أنهم «أسمى من الملك من الناحية الدينية أو من الناحية المطلقة»، فهم في الحقيقة ليسوا الأسمى بالمعنى المطلق، وبالتأكيد ليسوا أسمى في النواحي الملكية. فمن جوهر طبيعة البراهمي أنه «خاضع من الناحية المادية» للملك الهندي؛ فهو «منتمٍ» إليه لذلك، والعكس صحيح في المسائل الشعائرية والدينية (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٤٦ وما بعدها). وبالمثل، بالعودة إلى جلاسيوس، علينا أن نُؤَوِّل محاولة البابا تلك في التوفيق بين السلطة القسرية والسلطة الشرعية باعتبارها تضعهما في علاقة هرمية تكاملية يفهمها الهنود القدماء جيدًا؛ لذا «إن كانت الكنيسة جزءًا من الإمبراطورية من ناحية المسائل الدنيوية، فإن الإمبراطورية جزء من الكنيسة فيما يتعلق بالأمور المقدسة» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٤٨)، فلا يوجد عند جلاسيوس أي مجتمع روماني إطلاقًا ما لم «تنتمِ» كل سلطة إلى الأخرى جوهريًّا. فإلى أي مدًى يمكن للسلطة الشرعية أن تصل في سياق سياسي من دون «القوة» القسرية؟ يبدو أن جلاسيوس يرى أنه ليس مدًى بعيدًا. وهل «للقوى الموجودة» أن تحكم من دون «قوة» السلطة الشرعية التي تدعمها وتبيح وجودها؟ مرة أخرى يجيب جلاسيوس بالنفي. وكما أوضح الفيلسوف السياسي جوزيف راز، فإن «الحق في الحكم» يكمله «إلزامية الطاعة» (راز ١٩٦٨، ٢٣). علاوة على ذلك، عندما يصمد المجتمع، «فمن بين أسباب ذلك أن بعضًا من الرعية على الأقل يقبلون» استحواذ الحكام على الحكم (راز ١٩٨٦، ٢٧).

إلا أن موازنة جلاسيوس الأيديولوجية الحساسة — التي وُصفت بأنها غير ممكنة — لم تكن لتصمد لأكثر من قرنين؛ حتى مع كونها نظرية، فقد كانت السلطتان في طريقيهما لأن يكونا أكثر التباسًا. فمثلًا، في مرحلة مبكرة لم تتجاوز القرن الخامس، أخذت الكنيسة تتولى «شئونًا عامة» في روما، مثل الصحة والتعليم والخدمة الاجتماعية (أوكلي ٢٠٠٦، ٩٤)، وعندما اختلط الأمر لهذه الدرجة تعدت السلطة القسرية هي الأخرى حدود مجال السلطة الشرعية، وغلبت السلطة الشرعية من الناحية العملية من خلال القضاء على استقلاليتها؛ فالقوة المحضة — السلطة القسرية — تميل لاختزال كل السلطات الأخرى في ذاتها، بما في ذلك السلطة الشرعية؛ لذا فمنذ القرن الخامس أصبحت الكنيسة «مجتمعًا إجباريًّا قسريًّا شاملًا يشبه ما نسميه الدولة يكاد لا يمكن تمييزه عنها في شموليته» (أوكلي ٢٠٠٦، ٩٤).

ربما أخذت الأحداث منعطفًا مختلفًا خلال ترسيخ الكنيسة لمكانتها بوصفها «الدولة الحقيقية في العصور الوسطى بالمعنى المعاصر» مع التنصيب المشئوم لبيبان القصير

ملكًا على الفرنجة من قِبل البابا ستيفن الثاني في عام ٧٥٤م (فيجيس ١٩٩٨، ١٥)، فقد اعترفت الكنيسة بشرعية الأسرة الكارولنجية، وباركتها مباركة خاصة بإسباغ صفة الملكية عليها عن طريق المسح بالزيت المقدس. دافع الفرنجة من جانبهم عن مصالح الكنيسة، ومنحوا البابا جزءًا كبيرًا من وسط شبه الجزيرة الإيطالية ليكون تحت حكمه وهيمنته الدنيوية الأبدية (السلطة القسرية). وفي عام ٨٠٠م، أقر التتويج البابوي — والمسح المقدس — لشارلمان إمبراطورًا على الرومان بحسن نواياه، باعتباره ملكًا مقدسًا عليه مسئوليات دينية جسام تجاه رعيته (أوكلي ٢٠٠٦، ٩٨)؛ لذا علينا ألا نتجاهل الأسلوب الذي أعاد به الفرنجة تقديم الملكية المقدسة في المشهد، وألا نتجاهل الطريقة التي رأى بها شارلمان — على وجه الخصوص — نفسه «حاكمًا مسيحيًّا» مسئولًا عن قيادة «شعبه المسيحي» إلى الخلاص، لكن في الوقت ذاته لم يقتصر الأمر على تتويج البابا ومسحه شارلمان بالزيت المقدس؛ ومن ثم مباركة الأسرة الكارولنجية، باعتبار ذلك بداية للإمبراطورية الرومانية المقدسة، بل منذ ذلك الحين ووصولًا إلى عصر «الملكية البابوية» من القرن الحادي عشر وحتى القرن الرابع عشر، تحول الباباوات أنفسهم لسلطات «سياسية عليا» كذلك. وكما يخبرنا جيه نيفيل فيجيس: «إن الإمبراطورية الرومانية المقدسة … حاولت تطبيق فكرة الدولة ذات القوة الشاملة، لكن تلك الدولة كانت الكنيسة» (فيجيس ١٩٩٨، ١٤). استمر هذا الوضع خلال العصور الوسطى بحيث صاحَبَ «المطالبة البابوية بالحق الأصيل في السلطة السياسية تغييرٌ في العلاقة بين ما هو سماوي وما هو دنيوي؛ إذ طالب عندها الأول بحكم العالم من خلال الكنيسة، وصارت الكنيسة منخرطة في الأمور الدنيوية أكثر من أي وقت مضى» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٥٠). فكلٌّ من الكنيسة والإمبراطور زعم أنه يحكم بموجب ما لديه من سلطة قسرية. لذا، نحن ننظر للقوة باعتبارها شيئًا واحدًا بدلًا من كونها ساحة للاختلاف المُكمِّل؛ لأن الكنيسة لم تعد تمثل العالم الروحي وحده، فقد تقلدت دورًا دنيويًّا بينما أضاف الإمبراطور — أو زاد — بُعدًا روحيًّا على ملفه الدنيوي الواضح. بعبارة أخرى، في نقطة غير محددة في التاريخ، صار الروحي دنيويًّا وصار الدنيوي روحيًّا. وفي مرحلة ما لم يعد ما كانا مبدأين مختلفين — الروحي والدنيوي — شيئين متمايزين، بل صارا جانبين من نفس الشيء؛ وهو «القوة». وبتقلص الاختلاف بين الإمبراطورية والكنيسة، استحوذ البابا على دور الإمبراطور في الغرب، واختلطت المبادئ الروحية والدنيوية بعضها ببعض، واستمدت السلطة الشرعية التي يدَّعيها قوتها من سلطته السياسية. والآن نعيش في ظل نتائج هذه التفاعلات التاريخية من خلال نظرتنا الحالية لمفهوم «القوة».

ورغم محاولات جلاسيوس الجمع بين السلطتين تحت سقف المصلحة المشتركة للكل الاجتماعي، وهما اللتان شكلتا جزأين مكونين له، فإنه لم ينجح في مسعاه الصعب هذا. يمكننا القول إن الكيانين اللذين يمثلان السلطة القسرية والسلطة الشرعية قد ذهب كلٌّ منهما مذهبه الخاص؛ بحيث احتلت السلطة القسرية المكانة الأولى؛ لذا فبدلًا من الحكم الثنائي الهرمي الذي طرحه جلاسيوس، أصبحت الكنيسة بحلول القرن العاشر الميلادي أساسًا «لملكية مكتملة الأركان لم يسبق لها مثيل؛ وهي ملكية روحية»؛ لذا رغم المحاولات القسطنطينية والإفرنجية في الغرب لإرساء دعائم «سلالة مقدسة» على غرار الإمبراطورية الشرقية كانت النتيجة نظام «الكهنة الملكيين» في الكنيسة الرومانية في الغرب (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٥٠). لقد ضمنت جهود ما يسمى بالإصلاحات الجريجورية في القرن الحادي عشر ألا يتمكن الملوك من حمل صفة القدسية، ولا أن يستمروا في «تكريم» الأساقفة بـ «الرموز الروحية مثل الخاتم وعصا الأسقف»، فاستحوذ البابا على صلاحيات أعلى من الإمبراطور، وزعم أنه — وليس الرب — هو مصدر القوة الكامنة في الزيت البابوي المقدس (أوكلي ٢٠٠٦، ١١٢). وفي مقابل نظام جلاسيوس للحكم الثنائي — حيث كانت الكنيسة جزءًا من الإمبراطورية والإمبراطورية جزءًا من الكنيسة كذلك — جعلت الإصلاحاتُ الجريجورية الإمبراطورية جزءًا من الكنيسة في الحالتين. وكان ذلك يعني — كما كتب البابا جريجوري السابع في خطاب لهيرمان أسقف ميتز (مارس ١٠٨١) — أن «كهنة المسيح يجب اعتبارهم آباء الملوك والأمراء وأسيادهم» (أوكلي ٢٠٠٦، ١١٥)؛ ومن ثم أنكر الباباوات القدسية — أو الحكم بالحق الإلهي — على الأباطرة، لكنهم احتفظوا بها لأنفسهم، وجعلهم هذا «الخلفاء الحقيقيين لأباطرة الرومان سابقًا» (أوكلي ٢٠٠٦، ١١٦).

الدرس النهائي الذي نستفيده هنا في استقصاء مفهوم «القوة» هو أنه لا يهم كثيرًا مَن حمَل عصا الهيمنة؛ لأنه في حالة إذا كان حاملها الكنيسةُ أو «الدولة»، فإن القوة السياسية المحضة كان لها اليد العليا. وعليه، فقد اتحد العالمان الروحي والدنيوي على حساب الجانب الروحي. إن الدرس الأخير من هذه الحكاية هو أن كلًّا من الإمبراطور والبابا — بجانب السلطات في مجاليهما — يطلق عليهما وصف «القوى»؛ فمصطلح «القوة» المحضة — أي السلطة القسرية — يُطلَق أيضًا على السلطة الشرعية؛ إذ صارت هي الأخرى مجرد «قوة».

يُفسِّر هذا الالتباس ذو البعد التاريخي بين السلطة القسرية والسلطة الشرعية مجموعة من الحالات الشاذة ظاهريًّا في عالم الدين والسياسة. فلماذا على سبيل المثال

قد تدعي مؤسسة دنيوية معروفة باحتكارها استخدام القوة والعنف — القوة بمعناها القسري، أو في ضوء الدولة المعاصرة أو الدولة القومية — صفة دينية؟ لماذا صارت محل الطاعة المطلقة التي لا يقتصر الأمر فيها على تضحية الأفراد بحياتهم في سبيلها، بل يشعرون بأنهم ملزمون بذلك؟ ولماذا تحتكر الدولة القومية هي الأخرى استخدام السلطة القسرية، أو القوة والعنف؟ لماذا تسمو سلطتها الشرعية على نحو يكاد يكون تامًّا عن مستوى الشبهات؟ ولماذا تستحوذ على وظائف أخرى للسلطة الشرعية؛ هي الحق في فرض الطاعة، والحق في الحكم، وواجب الالتزام بالطاعة ناحيتها؟ (راز ١٩٨٦، ٢٣–٢٦) وما هي الأسباب الأخرى وراء اعتبارها الغاية الطبيعية للولاء الشخصي والمجتمعي؟ فعلى كل حالٍ لا تنادي غيرها من الكيانات الجمعية الكبرى بهذه المطالب، رغم سعي المؤسسات الاعتبارية الحديثة إليها، ولماذا أصبحت — بهذه الطريقة — «تجسيدًا للقيم المطلقة» — أو العناصر الروحية السامية — التي تُنسب في الأصل للرب أو غيره من الكيانات الدينية؟

يقدم انهيار طرح جلاسيوس إجابة عن تلك التساؤلات؛ إذ يبين اتصاف الدولة القومية بمثل تلك الصفات المميزة أنها «ليست امتدادًا لغيرها من الكيانات السياسية؛ كجماعة الفرنجة المهاجرة، أو الدولة patria، والمدينة civitatas عند الرومان، أو دولة المدينة polis عند الإغريق، بل هي «كنيسة متحولة»» (دومو ١٩٨٦، ٢٣–٥٩، ٥١)، وهيمنت الدولة الحديثة وقيمها المرتبطة بالسلطة القسرية هيمنة عالمية من موقعها السامي ذاك باعتبارها «كنيسة متحولة»، وبذلك امتلكت سلطتها الشرعية. فالدولة الحديثة باعتبارها «كنيسة متحولة» تطالب بالفداء، والولاء المطلق، والاعتراف بحقوقها السامية في الخضوع لها؛ بالسلطة الشرعية التي نُسبت ذات يوم للكنيسة باعتبارها السمة المميزة لها؛ فهي «قوة»، بل هي القوة والينبوع المقدس لكل القُوى والمهيمن الذي يحتكر استخدام القوة. ومن هذا المنطلق، تدعي الدولة الحديثة كذلك من الناحية العملية — على الأقل — حقَّها في السلطة الشرعية العليا في عالم البشر، رغم الاعتراضات في بعض الأحيان من قِبل بعض الجماعات الدينية. وهنا يبرز السر الملهم لمبدأ «قول الحق في مواجهة السلطة» الذي عفا عليه الزمن؛ السر التنويري للحركات غير المواكبة إطلاقًا للعُصُر التي تقاوم السلطة القسرية بسلطة شرعية يمارسها أمثال مارتن لوثر كينج الابن، أو غاندي، أو الدالاي لاما. ويبرز من الناحية الأخرى السر الأقل إلهامًا، والمتعلق بأسباب نظرتنا للقوة على نحو يعطي الأفضلية «للكنيسة المتحولة»؛ أسباب نظرتنا إلى

الظلم باعتباره نتيجة للقوة المادية أو العنف المحض؛ وأسباب اختزالنا الظلم في «العنف المؤسسي». وهنا كذلك تتضح أسباب نظرتنا لجميع أشكال السلطة باعتبارها صورًا لقوة الهيمنة المحضة؛ «الكنيسة المتحولة»، القوة المحضة، السلطة القسرية.

(٤) عامل مساعد: علينا أن نلوم فوكو أيضًا

إلا أن التاريخ البعيد ليس السبب الوحيد في نظرتنا للقوة باعتبارها مجالًا واحدًا خاصًّا بالسياسة؛ إذ يوجد عامل مساعد، وهو ميشيل فوكو. إن شعبيته الحالية كان لها دور كبير — كما أظن — في تجدد أحكامنا المسبقة على أساس العرق بشأن «القوة»؛ فهو الذي تحدث عن القوة بوصفها «التوزيع العام للطاقة داخل نظام اجتماعي ما» (تشيدستر ١٩٨٨، ٧). لقد شجع فوكو إذن على النظر إلى القوة باعتبارها «حراكًا سائدًا أو توترًا موجودًا في شبكة معينة من العلاقات الاجتماعية ... شبكة معقدة من القوى والتوترات والطاقة تُكَوِّن النظام السياسي ...» فبدلًا من كونها متركزة على الدولة، صارت «القوة طاقة تفاعلية تتشعب داخل النظام الاجتماعي» (تشيدستر ١٩٨٨، ٨).

إن ما ينُسب لفوكو في هذا الخطاب عن «القوة» لا يسهل ذكره في بضع كلمات، لكن من المؤكد أن تحديده لموضع العوامل الدقيقة والمتعددة الأقطاب للهيمنة خلالها بجانب ضرورة المقاومة والكفاح يجب أن يأتي في الصدارة. وفي المقام الأول، يأتي ترديد فوكو في البداية لفكرة أن «المعرفة هي السلطة»؛ لذا يَعتبر فوكو أن عمله يسعى إلى التحريض على «انتفاضة معرفية» تكشف كيف أن نظراتنا للعالم تُمكِّن أنظمة معينة من الاستحواذ على القوة، فإن كانت المعرفة هي السلطة، فإن فوكو أراد إذن أن يكشف الأمور الخفية التي كان خفاؤها يضر بحرية الإنسان، فالأنظمة المعرفية التي تروِّج لمحتوياتها «العلمية» تمثل في الغالب أهدافًا لجهود فوكو الماهرة الرامية إلى إخراج ادعاءاتها بالحرية من تلك الحسابات المتعلقة بالقوة، فيقول فوكو إن كونها أنظمة معرفية كافٍ لتضمينها في أنظمة السلطة؛ إذ «يتعارض وجوب بدء الصراع بشدة مع أهداف خطاب يعد علميًّا.» ويرى فوكو أن تقسيم الأنظمة المعرفية وتصنيفها للأشياء يعطيها قوة هائلة؛ حيث إننا نتفاعل مع تلك الأشياء في ضوء هذه التصنيفات (فوكو ١٩٨٠، ٨٤).

إن جُل جهود فوكو قطعًا تحررية؛ إذ يسعى لشيء أقرب إلى التحول في سياستنا، فهو يريد «تصور خطط تسييس جديدة ... تتخذ صورًا جديدة» في سبيل تيسير التحرر؛

وخاصة التحرر من «الآليات المتعددة الجديدة للسلطة التي تتماشى مع الاقتصادات المتعددة الجنسيات والدول البيروقراطية» (فوكو ١٩٧٧ب، ١٨٣–١٩٣، ١٩٠). وعليه، فإن كتابات فوكو التاريخية الغنية من الناحية النظرية، والمفعمة بالإيحاءات الثقافية، أنتجت جيلًا يفكر في كيفية سيطرة الأفراد والمؤسسات على غيرها باستخدام أكثر الوسائل خفاءً وغموضًا وعفوية. ونتيجة لاتساع نطاق موضوعات فوكو — الجنس والتصنيفات والمصحات والسجون — يسهل معرفة كيف يمكن لعمله أن يجتاز حدود موضوعات متعددة في المجال الأكاديمي. ما عليك إلا أن تفكر في الطريقة العفوية التي تدعو بها الإنسانية التنويرية إلى الحرية والإصلاح، وأيضًا في الكيفية التي يتأتى بها لمؤسساتها — مثل المصحات — أن تطبق في الغالب أقسى صور الهيمنة اللاإنسانية، فتلك العمليات المجردة من الإنسانية انطلقت من المعارف «المستنيرة» التي قسَّمت الناس وصنفت سلوكهم، ومنحت المجردين من الإنسانية سلطة على الناس.

وفي الوقت الذي ندين فيه بالكثير لـ فوكو؛ ذاك المؤرخ والفيلسوف الفرنسي العظيم، فإن مدخله إلى «القوة» يعزز في الحقيقة تحيزاتنا الثقافية التي تشكلت على مدار التاريخ، والتي كشفتُ النقاب عنها في الصفحات السابقة. ومن هذا المنطلق، ورغم اشتهار فوكو بإحداث ثورة في تفكيرنا، فقد عزز في الواقع التحيزات المترسخة التي تكونت عبر التاريخ في نظرة الغرب «للقوة»، فبحسب فوكو، فإنه بجعله «القوة» الموضوع الأساسي لأعماله الفكرية الكاملة عزَّز ميولنا «الفطرية» لتفضيل نموذج الصراع في الاجتماعيات الإنسانية.

لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد؛ ففي أعمال فوكو لا نجد أي فصل بين السلطة الشرعية والسلطة القسرية، فالقوة وحدة واحدة، وهي سياسية. وتكمن المفارقة في أنه بينما يقول فوكو إنه يسعى للتفكير في القوة خارج إطار «العالم الواقعي» للسياسة اليومية للدولة، فهو يطرح مفهومًا للقوة ذا طبيعة سياسية حتى النخاع، فعند فوكو «تشكل مجموعة علاقات القوة في مجتمع ما المجال السياسي»، «فالسياسة هي … استراتيجية لتنسيق هذه العلاقات وإدارتها.» وبعود «السلطة» إلى المعادلة من جديد، يترتب عليه من باب أولى عند فوكو أن:

> كل رابطة قوة تتضمن رابطة سلطة في جميع الأوقات … وكل رابطة سلطة تتجسد باعتبارها نتيجة لها، بل شرطًا لإمكان وجود مجال سياسي تكون هي جزءًا منه، فالقول إن «كل شيء سياسي» يؤكد على الوجود الشمولي لعلاقات القوة وملازمتها مجالًا سياسيًّا (فوكو ١٩٧٧ب، ١٨٣–١٩٣، ١٨٩).

ويوجد ما هو أكثر من ذلك؛ فإصرار فوكو على اعتبار السلطة مفهومًا سياسيًّا يؤدي إلى نظره للسلطة في إطار المؤسسات الإنسانية باعتبارها الحرب. وعليه، يعتبر فوكو أن الحرب عمل سياسي نموذجي، وهو إذن جوهر السلطة، يقول فوكو:

> كل الصراعات السياسية والصراعات على السلطة، أو التي توظف السلطة، أو التي تنشب في سبيلها، والتغيرات في علاقات القوة، وتفضيل نزعات معينة، والتعزيزات، وغير ذلك مما يجري في إطار السلام الأهلي لا ينبغي أن تُفسر بشيء إلا بأنها استمرار للحرب (فوكو ١٩٨٠، ٩٠–٩١).

هنا يدعم فوكو الإعلان الصريح وغير النادم لصورة متطرفة لنموذج الصراع باعتباره أساس التاريخ والحالة الإنسانية (فوكو ١٩٨٠، ٩٠، تايلور ١٩٨٥أ، ١٥٢–١٨٤، ١٧٠)، فكل ما يرتبط بالصور المتطرفة لممارسة السلطة؛ كالحرب والصراع والنضال (وليس من بينها المصطلح الأكثر حيادية: «الحكم»)، يمثل مضمون التاريخ، وسيظل كذلك دائمًا. وبأسلوب أكثر مباشرة، فإن امتلاك «القوة» بالمعنى الذي يقصده فوكو يعني تفسير العلاقات الإنسانية في سياق سياسي بحت، أي من منظور الصراع والقسر والهيمنة وغيرها من صور السلوك السياسي في عالمنا. ويستلزم هذا أن يُنظر «للسلطة» بالمعنى السياسي؛ بل ويستوجب الأخذ في الحسبان فكرة فوكو القائلة بأن الحياة الإنسانية عامةً تتضمن ممارسات السلطة في كل مراحلها. ويُعد الادعاء الشائع بأن «الأمور الشخصية هي ذاتها الأمور السياسية» عَرَضًا بارزًا لهذا النمط من التفكير (مينوج ١٩٩٥، ٥–٦). لذا، ففي الإنسانيات يدخل الحديث عن السياسة في كل شيء، والسلطة — السلطة المحضة بمعنى السلطة القسرية — تشمل كل شيء، فهي تستحوذ على مجال العوامل المؤثرة بسبب شعبية فوكو في غالب الأمر.

(٥) إشكالية السلطة في جنوب أفريقيا

إذن ماذا يحدث عندما نربط مفهوم فوكو عن السلطة بالدين؟ في صورة أولية من تلك العلاقة، يمكننا أن نرى تركيز فوكو على السلطة في كتابات علم من الأعلام المعاصرة في دراسة الدين:

> لذا تصير الأديان أكثر الأمثلة انضباطًا لتكوينات السلطة؛ أي أنماط القوة التي تتحكم بحياة البشر، وتملي مسارها. لا يختلط عليك الأمر، فالأديان تتمحور

> حول السلطة؛ السلطة التي تُمنح لك، والسلطة التي تتحكم بك (ليس ١٩٩٤، ٤٥٣–٤٧٩، ٤٧٤).

ويربط نفس الكاتب عندها السلطة بالسياسة بصورة قد تلقى قبولًا لدى فوكو، فيرى جاري لِيس أن نتائج فهم الدين واضحة؛ «فالدين نقطة رئيسية لتوزيع السلطة والسيطرة … على الوعي؛ أي إن الدين في النهاية ودائمًا هو تجلٍّ سياسي، وينبغي أن يُنظر إلى أي نظرية تخص «الدين» باعتبارها نظرية سياسية كذلك» (ليس ١٩٩٤، ٤٥٣–٤٧٩، ٤٥٩). لكن مثل هذه العبارات تجعلنا في موقف سيئ على مستوى النظرية المجردة، فكيف سيكون موقف فوكو ونظريته «في الواقع» عندما يتدخل الدين؟

يقدِّم مؤرخ الأديان في جنوب أفريقيا ديفيد تشيدستر تصورًا جيدًا عن نظرة فوكو إلى «الواقع» في الأجزاء الجنوبية من أفريقيا على الأقل. لنبدأ بالطريقة التي يبدو بها اقتناع فوكو بأن «المعرفة هي السلطة» من منظور تشيدستر. يلفت تشيدستر في إشارة لعالم الأنثروبولوجيا لويس ليكي إلى تصنيف الأخير لحركة الماو ماو باعتبارها «ديانة»، بعد أن كان قد صنَّفها في وقت سابق باعتبارها جماعة «سياسية». وبهذا فقد بدَّل ليكي «معرفتنا» بقبيلة الكيكويو بنفس الصورة التي قال فوكو إنها قد تحدث بتصنيف بعض نزلاء المصحات في القرن الثامن عشر المصابين بهذا «المرض» العقلي أو ذاك. وعليه يجب أن يتبع هذا بعض النتائج بخصوص السلطة حسب نظرية فوكو، فما هي؟

من المثير للاهتمام أن عملية إعادة توجيه «المعرفة» عن الكيكويو تمَّت في نفس الوقت الذي كانت تمارس فيه الحكومة الكينية سلطاتها — أي قوتها القسرية — لحبس الآلاف من قبيلة الكيكويو فعليًّا في أثناء ثورة الماو ماو، بتزكيات من ليكي كذلك. وكما هو متوقع، فقد لفتت هذه المصادفة انتباه تشيدستر وهو يطرح طريقة للتجاوب معها تتوافق مع أفكار فوكو؛ فالتغير «المعرفي» فيما يخص الكيكويو يتزامن مع تغير في علاقتهم «بالسلطة» التي تملك القوة القسرية، كما يرى تشيدستر — بما يتفق بصورة أو بأخرى مع معتقدات فوكو — ممارسة ليكي لسلطة التصنيف على أنها تكافئ فرض القوة القسرية الصريحة التي تملكها السلطة السياسية؛ لذا يقول تشيدستر:

> في وسط منطقة حرب … حاول لويس ليكي أن يعزز الحصار المفاهيمي الاستعماري حول حركة الماو ماو من خلال تصنيفها على أنها ديانة. وتصادف هذا الاحتواء المفاهيمي مع احتواء على أرض الواقع لآلاف من الكيكويو في السجون ومعسكرات «إعادة التأهيل» (تشيدستر ١٩٩٦، ٢٥٦).

وبينما لا تتوافر لدي أي نية للدفاع عن ليكي، أو عن الإدارة الكينية الاستعمارية، يمكننا أن نحاول تخطي تشبيهات تشيدستر المجازية من أجل أن نفهم ما الذي يدعيه في الحقيقة.

أرى أن استنتاج تشيدستر متكلف وغير مقنع وسخيف بكل صراحة، فإن كان لنا أن نستشف شيئًا من تشيدستر، لكان ذاك الشيء هو أن إعادة التصنيف التي أجراها ليكي — أو «حصاره المفاهيمي» — كان لها دور في التسبب في «الاحتواء الفعلي» من خلال القوة القسرية لقبيلة الكيكويو. ومن المستبعد أنه يقصد أن نوعي «الحصار» و«الاحتواء» يؤديان إلى نوع من التناغُم الفني الجميل. فكما يقول تشيدستر: «لقد حاول ليكي أن يعزز حصارًا مفاهيميًّا استعماريًّا حول» البشر ذوي اللحم والدم. ألا يكشف هذا بصورة مؤكدة إذن — وبما يتعارض مع نظرية فوكو — حقيقة مفادها أن «المعرفة ليست السلطة» بمعناها القسري؟ يخطئ تشيدستر بالخلط بين «اعتقال الناس» واعتبارهم «ضمن فئة واحدة». مؤكد أن «معرفتنا» — أي تصنيفنا للكيكويو — من شأنها أن تسهِّل ممارسة أشكال معينة من «السلطة» عليهم، فوصف شخص ما بأنه «عدو مقاتل» في صراع عسكري سيحسم إن كان ينظر إليه باعتباره هدفًا يستحق الإبادة أم العكس، لكن بينما قد يؤدي سبب ما إلى نتيجة ما؛ فذلك لا يعني أنهما ليسا الشيء ذاته، فالمعرفة قد تكون هي السلطة، لكن السلطة ليست شيئًا واحدًا في الحقيقة.

كان تشيدستر سيصيب قدرًا أكبر من الصحة لو أنه قال إن «عزل» الكيكويو وحدهم ضمن هذا التصنيف أو ذاك يذكره من الناحية المنطقية «بعزل» الناس في السجون، أو إن الأمر يشبه ذلك مجازًا، لكن أخذ هذه التشبيهات بالمعنى الحرفي سيتسبب — كما أرى — في إشكاليات أمام تشيدستر؛ إذ سيتوجب الاعتراف بوجود صور مختلفة «للسلطة»، ولن تصمد معتقدات فوكو عن السلطة باعتبارها مجالًا واحدًا. بدلًا من ذلك، يطلق تشيدستر الادعاء غير المبرر على ما يبدو بأن ليكي أوعز للحكومة الاستعمارية «باحتواء» قبيلة الكيكويو نتيجة تصنيفه لبعض الجوانب من ثقافتهم على أنها دينية. فما الدليل الذي وصلنا من ليكي — أو من غيره فيما يخص هذه المسألة — لكي نضم دعوته «للاحتواء» المادي مع «احتوائه» لثقافة الكيكويو داخل حدود مفهوم واحد للدين دون سواه، خاصة عندما يوصف ذلك التصنيف الجديد بأنه «ديانة»؟ وحتى إن أمكن إثبات أن «الاحتواء» المفاهيمي سبب أو شرط «للاحتواء» المادي، ألا يُفترض أن أي مفهوم يُطبَّق على الكيكويو سيؤدي إلى النتيجة ذاتها، وليس «الدين» فقط؟ نعم، يوجد أسباب

كثيرة لتصديق تشيدستر — مثل الآلاف غيره من المستوطنين البيض في ماو ماو كينيا — عندما قال إن ليكي كان حريصًا على رصد الأعداء المتخيلين، لكن رغبة ليكي تلك لا تتعدى مجال «السياسة» المحلية، بل هي جوهر السياسة (السلطة) بمنظورها القسري.

إذا كانت رغبتي في التفريق السليم بين أشكال «السلطة» سببها إثبات مسألة منطقية، فإنني قد أكون متهمًا بالعبث بأعمال تشيدستر، وهذا في الواقع أبعد ما يكون عن الحقيقة؛ فلأن تشيدستر يتبنى اختزال فوكو لجميع أشكال «السلطة» في صورة واحدة، وهي في الأساس السلطة القسرية؛ فهو يغض الطرف عن حقيقة اختلاف الأطراف الفاعلة، وينتهي به المطاف إلى التعامل مع جميع ممارسات السلطة كما لو كانت كلها واحدة، وبهذا المنطق فهو لا يفرق كثيرًا بين المجرمين الحقيقيين وغير المجرمين؛ إذ ربما يبرئ تشيدستر من الناحية العملية الأكاديمي البارز الداعم لسياسات الفصل العنصري التي تدعمها وتديرها الدولة — وهو نفسه أحد الفاعلين الرسميين الفعليين في قلب سياسة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا — من مسئوليته عن ممارسة القوة القسرية الحقيقية، فلا يتعدى الحديث عن دبليو إف أيزلين مجرد صفحة ونصف من الكلام العام عن دوره في «الاحتجاز» الفعلي للأفارقة، في الوقت الذي يسترسل تشيدستر — كما رأينا — في الحديث عن «احتجاز» ليكي المجازي لمتمردي الكيكويو ضمن فئة «الدين» (تشيدستر ١٩٩٦، ٢٥٢-٢٥٣). إن اللوم على مثل هذا التضليل ربما لا يقع على تشيدستر بقدر ما يقع على فوكو الذي يسعى الأول لمحاكاته. وكما سأبين في الفصل المقبل، وكما ذكر مايكل والزر من قبلي، فإن هوس فوكو بالسلطة والسياسة «يُفقد قرَّاءه إحساسهم بأهمية السياسة» فيما يتعلق بسياسة الدولة وممارستها للقوة القسرية (والزر ١٩٨٦، ٥١–٦٨، ٦٦)؛ فقد ضلل فوكو تشيدستر ودفعه ليترك دون عقاب «المذنب» الحقيقي المسئول عن ممارسة السلطة الفعلية على الأفارقة باستغلاله الحاذق لتصنيفهم!

إن هدفي هنا ليس نقد عمل ديفيد تشيدستر لذاته، بل استخدامه كمثال ضمن عملية استقصاء لمفهوم السلطة وتفاعلها مع الدين؛ إذ يبين كيف يمكن أن يهيمن الحماس الأيديولوجي والأخلاقي — الذي استلهمناه من فوكو — على ما نفعل أكثر من اللازم، كما يبين أننا بحاجة لاستقصاء بنية السلطة تلك بقدر ما يتلذذ البعض باستقصاء «الدين».

(٦) مواجهة فوكو بفكره

أولى خطوات إجراء هذه العملية الأساسية على مفهوم «السلطة» هي التحرر بقدرٍ ما من السيطرة القوية لفكر فوكو علينا. وبهذا يمكننا معرفة «حدوده»، إن جاز التعبير.

ويمكننا بهذه الصورة أن «نتجاوز» فكره هذا وصولًا إلى ما أرى أنه منظور أعمق تجاه «السلطة» و«السياسة»؛ ومن ثم الدين والسياسة، لكن ألا يمكن أن نسأل فوكو عن إمكان أن يطور الفرد نفسه ويمكِّن لها — بتعلم الرسم أو الرقص أو السباحة وغير ذلك — من دون تسلُّط الآخرين؟ وهل الحديث عن السلطة في مثل هذه السياقات كالحديث عن السلطة في غيرها من السياقات التي تصير فيها المنافسة والصراع ضد الخصوم هي الأمر المعتاد؟ فحتى لغة المنافسة أو الصراع «مع النفس» يجب أن نشك في أنها امتداد زائد لصورة مجازية، وأن وراءها دافعًا مختلفًا في جوهره. ألا يخبرنا مثل هذا الحديث عن إصرارنا دون تفكير على التمسك بمفهوم واحد مُسيس عن السلطة والأطراف الفاعلة بأكثر مما يخبرنا عن الطبيعة الحقيقية لمجموعة الفواعل وعوامل التمكين التي تؤثر في مجريات الأمور؟ وهل التمكين — سواء للنفس أو للآخرين — كتعلُّم الغناء منفردًا أو في كورال، أو تعلم الرقص منفردًا أو مع الآخرين من الضروري أن يكون وصفه الأمثل أنه ممارسة للسلطة، أم يمكن اعتباره إثراءً وتطويرًا وتمكينًا وغير ذلك، وليس حربًا؟ فليس الرسم ولا الرقص فنًّا قتاليًّا. ألا يمكننا أن نمارس الغناء والرقص دون أن نصطبغ بالسياسة في أيٍّ من معانيها المفهومة؟ هل نكون فعلًا في «حرب» عندما نمكن أنفسنا من خلال الاهتمام بالألوان المائية؟ بالقطع لا، لكن هذا ما يدفعنا فوكو إلى الاعتقاد به، وما يعنيه الارتباط الشديد بين فكره والتحررية الجديدة. علينا أن نرفض طريقة التفكير هذه باعتبارها أضيق نطاقًا من أن تساعد على فهم البشر، وعلينا أن «نتخطى حدود» منظور فوكو الضيق إذا أردنا أن نتقدم بتفكيرنا عن الدين والسياسة إلى الأمام.

ومن الغريب أن أفضل شخص يمكنه مساعدتنا على تجاوز حواجز فكر فوكو التي رأيناها إلى الآن هو خليفته: فوكو نفسه في سنواته الأخيرة! ففي بعض كتاباته الأخيرة — وخاصة المجلدين الثاني والثالث من «تاريخ الجنسانية» — يبدو أن فوكو تبنى منظورًا يفتح الباب على الأقل أمام الاحتمالات التي طرحتُها (فوكو ١٩٨٨، ١٦–٤٩، ٣٥)؛ ففيه يتناول الممارسة الإغريقية القديمة، أو «رعاية النفس»، أو «النظرة التقدمية»، أو «السيطرة» على «النفس» التي ظهرت ضمن الفن الرواقي للتدريب على ضبط النفس. إلا أن فوكو — وكأنه ينقلب على فكره السابق — يرى أن هذا النوع من رعاية النفس ليس «نشاطًا سياسيًّا» على الإطلاق (فوكو ١٩٨٨، ١٦–٤٩، ٢٦). لقد تراجع فوكو في الكثير من الأفكار التي تبناها تشيدستر رغم أنه لم يستطع التخلص من الاستخدام

غير السليم للغة «الهيمنة»؛ إذ يقول في محاضرته عام ١٩٨٢ بعنوان «تكنولوجيات النفس»:

> ربما زاد إصراري على تكنولوجيا الهيمنة والسلطة عن حدِّه، لكن يزداد الآن اهتمامي بالتفاعل بين الفرد والآخرين، وبتكنولوجيات الهيمنة الفردية، وتاريخ تحكُّم الفرد بنفسه، وتكنولوجيا النفس (فوكو ١٩٨٨، ١٦–٤٩، ١٩).

إن استدراكه المتأخر خير من عدمه على ما أظن.

(٧) النظر للسلطة بمنظور السلطة الشرعية والبناء الهرمي

إذا ثبت أن بحث مفهوم السلطة في هذا الفصل مقنع، فما انعكاس ذلك على بؤرة اهتمام هذا الكتاب المتمثلة في الدين والسياسة؟ فإن أصبتُ في اعتقادي بأن نظرتنا «للسلطة» أحادية البعد، فلم لا نحسنها على الأقل بجعلها ثنائية الأبعاد؟ ونتيجة لأسباب تاريخية خاصة بالغرب، فقد اعتدنا أن ننظر «للسلطة» من منظور واحد فقط، المنظور الموحِّد للقوة السياسية والقسر والعنف وما شابه؛ أي بالمعنى القسري، لكن إن كان هذا هو الحال، إذن فاستقصاؤنا يبين أننا يمكننا مقاومة ما فرضه التاريخ بالنظر إلى «السلطة» من المنظور الشرعي كذلك، فإن أمكننا التمييز بين هذين المعنيين للسلطة، فسنستطيع استكشاف الدين و«السلطة» بما يتجاوز البعد الواحد «للسلطة» بمعناها القسري.

وعليه فأودُّ أن أختتم هذا الفصل بطرح هذا البعد الآخر «للسلطة» المعروف بالسلطة الشرعية. ويوصف هذا البعد الآخر لامتيازات «السلطة» بالبعد «الديني» — كما ذكرت في الفصل الثاني — خاصة عندما تكون أهدافنا النظرية هي فهم التفاعل بين ما يمكننا أن نسميه الدين والسياسة. ويعني هذا أنه بينما يمكننا أن نجد كلتا السلطتين الشرعية والقسرية في جميع أشكال التكوينات الاجتماعية — سواء السياسة أو الدين أو الفن أو غير ذلك — فإني أقدِّم ما أرى أنه طريقة مثمرة لتمييز الجانب الديني في السياقات السياسية بالكامل في العادة من خلال تتبع الفرق بين السلطة القسرية والسلطة الشرعية. في حالات كثيرة بالطبع لن يكون هناك داعٍ لتمييز البعد الديني في الأحداث ذات الطابع السياسي المحض بطبيعتها، لكن تحديد إن كان علينا أن نتناول الجانب الديني من عدمه سيتوقف على أهدافنا واستراتيجياتنا الفكرية والجدلية الأعم. وأرى أن الموقف الحالي للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، ربما يكون أحد هذه

الحالات التي ينفعنا فيها فصل ما يوصف منطقيًّا بالجانب «الديني» كما سأوضح في الفصل الأخير.

لذا سأشير مجددًا إلى ما ذُكر آنفًا عن كيفية تعريفنا «للدين» في السياق الاستراتيجي للتمييز بين الدين والسياسة، ويتمخض هذا عن الصيغة التالية: بينما يمكن لـ «دين» معين أن يُجسد كلتا السلطتين القسرية والشرعية، لا يمكن لأي «دين» أن يُتصور في غياب السلطة الشرعية، بل يمكن ذلك حال غياب السلطة القسرية، لكن على الجانب الآخر، بينما يمكن للسياسة هي الأخرى أن تكون مزيجًا من السلطتين الشرعية والقسرية، فمن الممكن تصورها في غياب السلطة الشرعية، لكن ليس في غياب السلطة القسرية. وفي الفصل الأخير، سأناقش كيف يمكننا فهم روابط الدين و«السلطة» بصورة أفضل من خلال التطرُّق لمثال التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. ففي رأيي أن التفجيرات الانتحارية يمكن وصفها بأنها أعمال سياسية؛ حيث إنها تُمارس السلطة في صورة قوة قسرية، لكنني أقول إنه سيكون من المهم فهمها من ناحية كونها أعمالًا «دينية»؛ أي تمارس السلطة الشرعية، وهو الأمر المنطقي نتيجة اعتمادها على التراث الإسلامي. فالنظر إلى «السلطة» باعتبارها مفهومًا منقسمًا بدلًا من كونها مفهومًا واحدًا يوفر لنا قدرًا أكبر من الفهم للأحداث التي تجري في هذا العالم.

لذا، بدلًا من تحديد بعض الفروق المجردة بين الدين والسياسة، أرى أنهما يمتزجان بالتوازي مع معنيي «السلطة»، فالتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط تجمع في الحقيقة بين الدين والسياسة، حتى وإن كان من المفيد الفصل بين هذين البعدين في الحياة الإنسانية، وأرى أن فهم هذا «الامتزاج» بين الأنواع المختلفة «للسلطة» هو ما يمكننا من فهم ظاهرة التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط مثلًا، ولهذا سأُبيِّن أن مثل تلك التفجيرات — سواء رضينا عنها أم لم نرضَ — يجب أن يُنظر إليها باعتبارها أعمالًا جهادية علمانية «قوية»، وباعتبارها في ذات الوقت تضحيات دينية ذات سلطة شرعية، فالتفجيرات تمثل حالات ينكشف فيها جوهر الحكمة التقليدية عن الدين الذي أسميته بالقوالب الفكرية على حقيقته في صورته الأولية.

ومن دون القفز إلى ما توصلت إليه، لن أشير إلا لما هو واضح وبديهي — وهو أنه إن استطاع أحد إثبات أن التفجيرات الانتحارية تمثل ظاهرة دينية تجمع بين السلطة القسرية والسلطة الشرعية — فهذا سوف يستتبع نتائج كثيرة، من بينها نقض القالب الفكري الذي ينص على أن الدين خير دائمًا؛ حيث تتوافر أسباب عديدة — تتوقف على

وجهة نظر الفرد في الصراع — للحكم على التفجيرات الانتحارية بالشر، بقدر ما توجد أسباب للحكم عليها بالخير. إن استدعاء السلطة الشرعية للدين الإسلامي في مثل تلك الأعمال لا يجعل من التفجيرات الانتحارية عملًا «خيِّرًا»، بحيث إن مجرد بيان جوانبها السياسية الواضحة سوف يؤدي بالضرورة إلى الحكم عليها بأنها «شريرة». وهذا واحد فقط من بين القوالب الفكرية التقليدية عن الدين والسياسة يُستبعد من المعادلة عندما ننقب في نظرتنا إلى الدين والسلطة والسياسة فيما وراء ظاهرها.

لكن في المرحلة الراهنة، اسمحوا لي أن أستنبط نتائج ذات صلة من المناقشة التي وردت في هذا الفصل. لقد توجَّه هذا الفصل بأكمله توجهًا قويًّا نحو استقصاء للسلطة يتطلب مناقشة تامة لمفهوم السلطة الشرعية، فنحن نعلم كيف ولِمَ ننظر «للسلطة» نظرتنا الحالية. فماذا نعرف عن «السلطة» إذن بمعناها الشرعي؟ وما هي السلطة الشرعية التي ينبغي فصلها عن السلطة بمعناها المفهوم في أغلب الأحيان؛ وهو السلطة القسرية؟

يقول ريتشارد ستانلي بيترز إن إدراك المصطلح اللاتيني auctoritas الذي يعني المشروعية هو «المفتاح» لفهم «السلطة الشرعية»، فبجانب إتاحته فهمَ الأصل اللغوي اللاتيني للَّفظ الإنجليزي لمفهوم السلطة الشرعية؛ وهو authority، فإن إدراك هذا المفهوم كما عرَّفه الرومان، أتاح لنا فهمًا أعمق لمفهوم السلطة الشرعية المعاصر؛ لذا ففهم المشروعية لدى الرومان هو مفتاح فهم معنى السلطة المعقد بصورة أعمق. ويتيح إدراك مفهوم لنا استيعاب الفارق بين السلطة بالمعنى الشرعي والسلطة بالمعنى القسري (القوة). ويتيح لنا فهم هذا الفارق نظرة أعمق نحو الفارق المناظر بين الكنيسة والإمبراطورية، والفارق بين الدين والسياسة بالتبعية؛ لذا فعند استكشافنا لمعنى مفهوم المشروعية سنجد أكثر من مجرد سؤال أكاديمي حول معنى الكلمة اللاتينية، فمفاهيمنا الأساسية عن الدين والسلطة والسياسة كلها تستمد معانيها من مصادر قديمة استمر أثرها في تشكيل نظرتنا إزاء تلك المفاهيم إلى يومنا هذا. وسنبدأ بمفهوم المشروعية auctoritas.

كان مصطلح المشروعية auctoritas عند الرومان يشير في الأصل إلى قوة العقود القانونية أو ثقل شهادة الشهود، وتغير معنى المصطلح لاحقًا ليشير إلى «الوجاهة أو المكانة أو الثقل» الخاص بالشاهد أو المستند وخلافه، وبالتبعية صار يطلق على الشخص الذي يضيف هذه القيمة أو الثقل للمستندات أو المعاملات اسم الكاتب (أو auctor

باللاتينية)؛ لأنه يعطي عمليًّا قيمة أكبر — أو يمنح استمرارية وقوة — لأي شيء اعتُبر أن له مشروعية. وتحمل الكلمة اللاتينية كلا معنيي الكلمة الإنجليزية المناظرة auctor؛ حيث إن كلمة author تعني الكاتب أو الشخص المبدع (فريدمان ١٩٩٠، ٥٦–٩١، ٧٤). إلا أن معنى المبدع هو المعنى الذي استمر لمدة أطول في تشكيل أفكارنا عن السلطة الشرعية، فالكاتب أو المبدع بصفته مصدر «الإنتاج أو الابتكار أو التأثير» الذي «يمكن ممارسته في دوائر الرأي والشورى والسيطرة وغيرها» هو المعنى الذي استمر بيننا وقتًا أطول. وبهذا المعنى، فإن مفهوم الكاتب auctor أو author محوري في الأمور المتعلقة بالمشروعية أو السلطة الشرعية؛ لذا ففي «الحياة الاجتماعية — سواء شئنا أم أبينا — يوجد مثل هؤلاء الكتبة أو المبدعين»، فهم «واضعو أو مصممو الأوامر والمنطوقات والقرارات وغيرها»، فعليهم «يقوم التنظيم الاجتماعي» (بيترز ١٩٥٨، ٢٠٧–٢٢٤، ٢١٠)؛ لذا يؤمن فريدمان بالرأي القائل إن تعريف ويليام جلادستون للسلطة الشرعية يحدد مكانة الكاتب باعتباره «يُضيف» لما كان موجودًا من قبلُ. يقول جلادستون:

> إن الفكرة المثلى (عن «الكاتب») هي أنه شخص يضيف. ومن الناحية الحرفية، يجب أن تكون هذه إضافة لشيء كائن من قبلُ، كما يضيف الشاهد شهادته إلى الشيء الذي يشهد عليه … فاستخدام كلمة author بمعنى الكاتب سليم حرفيًّا؛ وهو المعنى الأصلي.

ومن بين ما يضيفه الكتبة هو نقلهم الأشياء من مستوًى ما إلى مستوًى مختلف:

> يتوسط «الكاتب» بيننا وبين الحقائق أو الأفكار، ويضيف إليها أساسًا من المعتقدات ليؤكد على احترامنا لها … ومن ثم نجد أنفسنا ربما أمام أكبر وأوضح صورة «للسلطة الشرعية»، باعتبارها ما يقع بيننا وبين شيء معين، وباعتبارها ما يضيف — بالنسبة إلينا — إلى ذلك الشيء ما يعد جانبًا جوهريًّا منه (فريدمان ١٩٩٠، ٥٦–٩١، ٧٥، جلادستون ١٨٧٧، ٣-٤).

إذن يتضمن مفهوم المشروعية — أو الشرعية — بالتبعية مفهوم التراتب الهرمي؛ لأن وجود «المستويات» أو الدرجات يدخل فورًا في المعادلة، فالكاتب يتدخَّل وسط مستويات الحقيقة بإضافته إلى أشياء في مستوًى معين أشياءَ من مستوًى آخر أو أشياء من عنده. وهذا بالضبط هو ما يفعله الأبطال والمنقذون في العالم؛ فالمنقذون «يقدمون»

الخلاص، والأبطال «يمنحوننا» الأمل، لكن لا يمكن في أيٍّ من الحالتين أن يستويا مع باقي البشر — إذ إننا نعتمد على تدخُّلهم — حتى وإن كان نجاح تدخلهم يتوقف على قبولنا وإقرارنا به، فلا المنقذون ولا الأبطال يعيشون في الفراغ وحدهم، ولا يمكنهم بالتأكيد أن ينجحوا وحدهم، فالاعتماد المتبادل شرط لنجاح دورهم؛ لذا فتدخل الكاتب يجب أن يحظى بالقبول أو يُعترف به من قِبل مَن «يضيف» هو إليهم؛ إذ لا يمكن فرضه قسرًا، كما هو الحال مع السلطة القسرية. إذن فقد رأى جلادستون أن كلًّا من الكاتب والسلطة الشرعية يشتركان في أنهما جزء من منظومة اعتماد على الغير، فالأمر يتعلق بالسلطة الشرعية أو الكاتب الذي عليه يعتمد الفرد؛ لذا فحكم شخص آخر مُقدَّم على حكم الفرد نفسه (فريدمان ١٩٩٠، ٥٦–٩١، ٧٦).

ولما كانت منظومة السلطة الشرعية بالضرورة منظومة تنعدم فيها المساواة، فهي تضع الفرد في حالة من الالتزام تجاه من يمتلك السلطة الشرعية؛ أي الكاتب. وتقتضي السلطة الشرعية واجبًا تجاه الكاتب، فالسلطة الشرعية من ضمنها القدرة على فرض الطاعة، فهي الوسيلة التي نحمل بها الآخرين على «فعل ما نريد» (فريدمان ١٩٩٠، ٥٦–٩١، ٥٩)؛ ومن ثم أينما تَسُدْ قيم الفردية والمساواة تزعجْنا التزاماتنا، وستبدو المراتب الهرمية التي تفرضها مرهقة ومقيِّدة. وعندها تصبح السلطة الشرعية هي الأخرى محل شكٍّ بطبيعة الحال، كما جاء في الشعار الثوري الصريح الذي كان يُكتب على ملصقات السيارات في ستينيات القرن الماضي: «تشكك في السلطة!» وربما يدخل هذا ضمن الأسباب التي جعلتنا — نحن «الحداثيين» — نكبح جماح السلطة الشرعية، فنحن لا نفضِّل مواجهة حاجاتنا إليها، نحن نبغضها لأنها تضع «لجامًا» مرفوضًا في أفواهنا. إن مبادئ الفردية والمساواة عندما تسود، فإن التأكيد على أهمية السلطة الشرعية سيوضع في أفضل الأحوال محل التدقيق الواعي. أما في أسوئها فسيخضع لأحكام قاسية، وربما قاطعة؛ فالبناء الهرمي لا يتناسب مع نظرتنا التقليدية المؤمنة بالفردية والمساواة تجاه العالم.

إن هذا الشعور العام بعدم الارتياح إزاء السلطة الشرعية فيما بيننا — نحن الفرديين المعاصرين — يجعل من السهل علينا نسبيًّا أن نظن في أن مَن في السلطة دائمًا ما يسيئون استغلال ثقة الناس في السلطة الشرعية، فنحن منتبهون لاستعداد مَن هم في السلطة لإخفاء نيتهم في فرض سلطتهم الشرعية باستخدام القوة القسرية. لذا، يذهب مؤرخ الأديان بروس لينكولن لدرجة القول إن القوة والعنف «كامنان في السلطة

الشرعية»، فالسلطة الشرعية «قد تستخدم القوة» في أي وقت ولأي سبب؛ لذا علينا أن نكون متيقظين للسلطة الشرعية لأنها «تضم في ثناياها القدرة على القمع بالعنف» التي يسعى إليها «المناصرون الليبراليون» للتفريق بين السلطة الشرعية والقسر. فرأي لينكولن — من ناحية — هو نسخة مادية من مفهوم فِيبر عن القوة الغامضة «الجذابة» التي تقوم عليها السلطة الشرعية. فمن رأي فِيبر أن السبب في خضوع الناس للسلطة الشرعية ليس أنهم يبصرون — بغير وضوح — خلف حجاب السلطة «المشروعة» الملامح القاسية للقوة القسرية الكامنة هناك، بل لأن الشخص أو المؤسسة المستحوذة على السلطة الشرعية تملك قوة سحرية يسميها فيبر «الجاذبية» أو «الكاريزما» (أيزنشتات ١٩٦٨، ٢١ وما يليها). إذن، فلينكولن وفيبر — كلٌّ بطريقته — يرفضان تناول السلطة الشرعية على نحو مستقلٍّ، بل يسعيان في المقابل لأن ينسباها لشيء مختلف تمامًا. فمن الحكمة إذن لدى الساعين لامتلاك السلطة الشرعية — إما بالقوة وإما بالجاذبية على التوالي — أن يكفوا عن المبالغة في ممارسة سلطتهم الشرعية؛ لئلَّا ينزعوا «ورقة التوت» التي تواري «سوءة القوة»، أو يكشفوا أن السلطة الشرعية مجرد خدعة سحرية وهمية (لينكولن ١٩٩٤، ٦).

وبغض النظر عن نجاح محاولة لينكولن في اختزال مفهوم السلطة في القسر — أي اختزال السلطة الشرعية في القوة القسرية — من خلال الممارسة الفعلية للسلطة، فإن الطبيعة الهرمية للسلطة الشرعية تظل قائمة، لكن المشكلة الوحيدة في الاختزال المفترض، من جانب لينكولن، للسلطة الشرعية في القوة القسرية هي الرغبة المتزامنة في القول بأن السلطة الشرعية تعتمد على «الثقة» (لينكولن ١٩٩٤، ٨)، أو الآراء «العامة المشتركة» (لينكولن ١٩٩٤، ١٠). ومهما تحدث ماكس فيبر عن سحر الجاذبية الخالص لدى السلطة الشرعية، يخبرنا هو نفسه كذلك بأهمية «الاعتراف» بالسلطة الشرعية ذات الجاذبية بالنسبة لقوتها؛ إذ يخبرنا فيبر عن أهمية ما يُسمَّى بالأشياء «غير الملموسة» مثل «الثقة» في الشئون الإنسانية، وكيف تهمنا بالتبعية عوامل أخرى بجانب السلطة (أيزنشتات ١٩٦٨، ٢٠). ما يوضحه هذان المثالان هو أنه بينما يمكن تخويف الناس على نحو خفيٍّ في سبيل إخضاعهم — من خلال القوة القسرية المتنكرة في صورة السلطة الشرعية مثلًا كما يقترح لينكولن — ثمة مرحلة تعتمد فيها السلطة الشرعية بالكامل على مدى تقبُّلها. فالسلطة الشرعية كلها تتخذ صورة هرمية؛ وهو شيء لا يسعنا — نحن المؤمنين بالمساواة — أن نعترف به. وبالمثل، يعرف فيبر كيف يمكن «للتهديد باستخدام

القوة» أن يكون مؤثرًا، لكنه يعرف أنها دائمًا «خيار أخير» (أيزنشتات ١٩٦٨، ١٦)، وفيما عدا هذه الحالات القصوى، فإن ما يبقى في الممارسة الطبيعية للسلطة الشرعية هو ضرورة أن تكون «مشروعة» — أو «مقبولة» — بمعنى أن يخضع الناس بإرادتهم لغيرهم؛ فريتشارد ستانلي بيترز — على سبيل المثال — يقول:

> إن مصطلح «السلطة الشرعية» ضروري لوصف المواقف التي يتم فيها الامتثال من دون اللجوء إلى القوة أو الرشوة أو الحوافز أو الدعاية، ومن دون كثير من الجدل أو النقاش، كما في المواقف الأخلاقية (بيترز ١٩٥٨، ٢٠٧–٢٢٤، ٢١٨).

يخبرنا بيترز من ثَمَّ أن السلطة الشرعية ينبغي أن تُعزى إلى سمات الكاتب باعتباره «شخصًا يضيف شيئًا جديدًا»، أو باعتباره صاحب مهارات استثنائية، وبنفس القدر ينبغي أن تُعزى إلى المجتمع الذي «يتقبَّل» الكاتب بصفته تجسيدًا للسلطة الشرعية. فقط مع توافر شروط الاعتماد المشترك والتبادلية — البناء الهرمي — «تتحقق» السلطة الشرعية.

عندما يُطرح مثل هذا المفهوم عن السلطة المستمدة من المجتمعات، فإن الشخص الذي يخطر اسمه على الذهن هو عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركايم؛ فدوركايم هو خير من يعلمنا كيف يمكن للمجتمع أن يمارس «السلطة» التي ليست إكراهًا قسريًّا ولا قوة حجة جيدة.

(٨) ماذا بعد؟ النظر للسلطة بالمعنى الشرعي والقوة الاجتماعية

أما فيما يتجاوز السلطة الشرعية التي تشتمل على نوع من القوة غير القسرية التي تعمل عملها من خلال العلاقة التبادلية والإقرار والتقبل والبناء الهرمي، فإن كلمة كاتب auctor، تشبه في معناها أفكار دوركايم عن العوامل الاجتماعية السلبية والإيجابية التي تشكِّل الفعل البشري. وهذا هي ما يشير دوركايم إليها بـ «القيود» و«القوى» الاجتماعية على التوالي. فأما العوامل الاجتماعية السلبية — «القيود» عند دوركايم — «فمعناها النموذجي» هو «ممارسة السلطة الشرعية بدعم من العقوبات لحمل الأفراد على الامتثال للقواعد»، فهذه هي سلطة السيطرة الاجتماعية؛ أي «سلطة» الرأي العام، والضغط الاجتماعي، والإلزام الأخلاقي والواجب، التي يجب أن تُطاع وهكذا، وأما على الجانب

الإيجابي عند دوركايم، حيث إن «القوى» الاجتماعية كانت تحرك «عوامل سببية تدفع الناس» من بين أشياء أخرى لـ «الخروج على القواعد» (لوكس ١٩٧٢، ١٣). وهذه هي «السلطة الشرعية» بمعناها الذي يتجاوز الواجب. وهنا يأتي الفعل المشروع الذي اعتبره دوركايم «مستحسنًا». فبالمعنى الذي قصده دوركايم يمثل «الخير والواجب» جزءًا من كلِّ التزام، ولا يقل وجود «درجة معينة من الاستحسان» — كما يقول دوركايم — «أهمية عن الواجب» (جدنز ١٩٨٦، ١٥٥).

تمنح السلطة الشرعية من الجانب الإيجابي المستحسن الناس الثقة التي تدفعهم إلى الابتكار، وإخراج طاقاتهم الإبداعية، وهو ما يوازي مفهوم دوركايم عما هو «مقدس»، والذي يُعتبر هو الآخر «خيرًا، ويحظى بالحب ويُسعى إليه» (جدنز ١٩٨٦، ١٥٥). هذه القوة «التمكينية» لا علاقة لها في الواقع بالمفهوم السلبي عن القيود التي تفرضها رابطة الدين، التي بيَّنها في أول هذا الفصل جاري لِيس؛ كأن يكون الدين عبارة عن «أنماط من القوة تسيطر على حياة البشر، وتملي عليهم كيف يعيشونها» (ليس ١٩٩٤، ٤٥٣–٤٧٩، ٤٧٤). كذلك لا تشبه هذه القوة «التمكينية» حديث فوكو عن «الصراعات السياسية؛ أي الصراعات على السلطة، أو التي توظِّف السُّلطة، أو التي تنشب في سبيلها»، التي «لا ينبغي أن تُفسر إلا بأنها استمرار للحرب» (فوكو ١٩٨٠، ٩٠-٩١)، فهي ليست إذن «السلطة» بالمعنى القسري، بل هي «السلطة» بالمعنى الشرعي؛ وهي ما سماه أتباع دوركايم «القوى المولِّدة للقدرة». وهذا تكرار لمفهوم جلادستون عن أن الكاتب هو شخص «يضيف شيئًا» لحياتنا العامة، وهُمُ الأبطال في هذه الحالة! فها هم أولئك الذين «يضيفون شيئًا» للحياة العامة بتدخلهم وسط مستويات الحقيقة.

وهذه الطاقات الإبداعية تميز لحظات «الفوران الجمعي» عند ولادة مُثُل ومعتقدات جديدة (لوكس ١٩٧٢، ١٣، بيكرنج ١٩٨٤، ٢٠٩–٢١٥). علاوة على ذلك، يحدد دوركايم المكان الذي تتجسد فيه وتنطلق «القوى المولِّدة للقدرة» في صورة الدين، بل الأكثر من هذا لدى أتباع دوركايم أن «الوظيفة الأساسية للدين هي توليد القدرة»، فالدين بوصفه أحد عوامل «السلطة» الشرعية من ثم «ينتج طاقة اجتماعية؛ يجب أن ينظر إليها من منظور النشاط والتغيير» (بيكرنج ١٩٨٤، ٢١٤). لذا، عندما شكا لويس دومو من أنه «رغم أن السلطة مفهوم له دور مركزي في علم السياسة المعاصر؛ فهو غامض جدًّا بحيث لا يبرر هذا الدور إلا نادرًا» (دومو ١٩٧٩، ١٦٥). كان يقصد بذلك التحذير، لقد كان يتحدى أمثال لِيس وفوكو الموجودين بيننا في افتراضهم أن السلطة إما قيد سلبي،

وإما سلطة قسرية إمبريالية تابعة «للسلطة» السياسية. وفي حين ينطبق ذلك عليها جزئيًّا، فإنها سلطة شرعية كذلك. فمشكلتنا — التي تسبَّب فيها تاريخ الغرب كالعادة — هي أننا أصبحنا ننظر للسلطة باعتبارها مجالًا موحدًا بلا ملامح، بدلًا من كونها مجالًا للاختلاف والتكامل، فما كان في وقت ما عبارة عن مبدأين متمايزين بوضوح — الديني والدنيوي اللذين يوازيان السلطة الشرعية والسلطة القسرية — صارا صورتين لنفس الشيء؛ وهو «السلطة». فعندما ذاب الفارق بين الإمبراطورية والكنيسة، وتولى الباباوات دور الأباطرة في الغرب، تغيرت نظرتنا الغربية نحو «السلطة» كذلك. لكن ليس علينا أن نتقبل مثل هذه النظرة، فبإمكاننا أن نوسع نطاق مفاهيمنا عن «السلطة» لتشمل معنًى أكبر للسلطة؛ هو السلطة الشرعية.

في مجال نقاش ثري وواسع يضم الدين والسلطة والسياسة، سأعترف بأن الناس قد يختلفون حول موضع التركيز؛ ولهذا السبب فإن اتجاه البحث الذي بدأه فوكو يجب أن يستمر بنفس الوتيرة؛ وليزدهر بستان الفكر بمختلف الزهور! مشكلتي مع فوكو وأمثاله هي أنهم يختزلون الأبعاد الكثيرة المحتملة «للسلطة» في بُعدٍ واحد هو السلطة القسرية. وقد سعيتُ بدلًا من ذلك إلى تمييز الاختلافات بين المعاني المختلفة للسلطة، واستحضار واحد منها على الأقل — السلطة الشرعية — يمكنه أن يبين دور الدين في هذه الأمور. وبوضع كلا المعنيين للسلطة أمامنا — السلطة القسرية والشرعية — يمكننا أن نتناول إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة على مستويين اثنين على الأقل؛ الأول: هو تناول معنى «السلطة» باعتبارها عاملًا يؤثر في شئون الدين والسلطة السياسية؛ أي من ناحية السلطة القسرية، والمستوى الثاني هو البيان الأفضل لمعنى «السلطة» باعتبارها السلطة الشرعية، أو «القوة الأخلاقية».

سأركز في الفصل المقبل على ذلك المجال الأول للسلطة بالمعنى السياسي. مرة أخرى باعتبار أفكار فوكو نموذجًا مناسبًا للمقارنة، فسأركز على «السياسة» بالمعنى «السليم»، وليس المعنى الموسَّع الذي طرحه فوكو. وهذا يعني التفكير العميق في «السياسة» — أي استقصاءها — بنفس الصورة التي سعيت بها للتنقيب في منجم التاريخ عن مصطلح «السلطة». وبدلًا من استكشاف مفهوم فوكو عن «الفاشية المُصغَّرة في الحياة اليومية»، سأركز على الرأي القائل إن المكمن الطبيعي «للسياسة» في عالمنا — أي الدولة — هو «الكنيسة المتحولة». فأي اختلاف يحدث عندما ننظر للعلاقة بين الدين والسياسة باعتبارها علاقة بين «الكنيستين» كما كان الحال؟ ماذا يختلف في نظرتنا

للدين والسياسة عندما نرى ظاهرة مثل التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط شكَّلها الصدام بين «الكنيسة المتحولة»؛ أي الدولة الحديثة، و«الكنيسة الصريحة»؛ أي الثقافات والمؤسسات الدينية الحديثة؟ فساحة التلاقي تلك تشمل ما يُشار إليه بساحة الدين والسياسة. وفي العادة لا ننظر إلى تلك الساحة باعتبارها ساحة للتلاقي بين «الكنائس». وقبل أن نرى ماذا سيحدث عندما ننظر للدين والسياسة باعتبارهما ساحة ترتبط فيها «كنيستان» بعضهما ببعض، علينا أولًا أن نُجري استقصاءنا الأوَّلي لمفهوم «السياسة».

الفصل الرابع

استقصاء مفهوم «السياسة»

نادرًا ما يجد الفرد تعريفًا واضحًا لما هو سياسي (شميت ٢٠٠٥أ، ٢٠).

(١) تعريف «السياسة»

كانت خطة هذا الكتاب هي الاستقصاء المتتابع لمفاهيم «الدين» و«السلطة» و«السياسة»، ثم النظر في إمكانية الاستفادة من هذا التدقيق في اختبار تساؤل معين في مجالي الدين والسياسة؛ إذ يهدف الاستقصاء إلى بيان كيف يمكننا كشف الفرضيات غير المدروسة الكامنة في قلب تلك المفاهيم. كما يدعم الاستقصاء الدراسة التاريخية لظهور المؤسسات التي تؤثر في نظرتنا للدين والسياسة. سأحاول في هذا الفصل أن أكون راديكاليًّا حيال مفهوم «السياسة» كما فعلت مع «السلطة» و«الدين». واستقصاء «السياسة» إذن سيتطلب إجراء دراسة جوهرية بنفس القدر لتاريخ المؤسسات الكبرى والمفاهيم الشائعة في ثقافتنا، كما فعلت فيما يخص «السلطة» و«الدين». فما الافتراضات التي قامت عليها محاولات الفلاسفة السياسيين في الغرب الرامية إلى تعريف المجال «السياسي»، والتي ربما أدت إلى تشويه نظرتنا للدين والسياسة؟

ينبغي إذن أن يكون واضحًا في هذا الفصل عدم رضائي بأي تعريف معجميٍّ لكلمة «السياسة»، كالتعريف الذي يقدمه قاموس التراث الأمريكي، والذي يفيد بأن السياسة «هي إدارة الشئون السياسية أو الاشتغال بها»، ولا بالتعريف الأكثر دقة القائل بأن السياسة هي: «الوسائل والفنون التي تدخل في إدارة الدولة أو الحكومة.» فأكثر ما يُقال عن هذه التعريفات هو أنها على الأقل تحدد المعنى اليومي والشائع للكلمة، لكن عندما نغوص في العمق سنجد — اتفاقًا مع ما قاله كارل شميت — أنه كما الحال في «الدين»

و«السلطة»، «نادرًا ما يجد الفرد تعريفًا واضحًا لما هو سياسي» (شميت ٢٠٠٥أ، ٢٠). إلا أنه يمكننا أن نسترجع بعض الفروق التي أوضحتها في الفصول السابقة بخصوص استعراض السلطة أو ممارستها؛ أي ممارسة السلطة القسرية potestas والسلطة الشرعية auctoritas؛ أي السلطة بالمعنى القسري وبالمعنى الشرعي. في أغلب الحالات تضمَّنت ممارسة «السياسة» إدارة نوع من الكيانات الجمعية، سواء كانت دولة المدينة عند الإغريق، أو الأمة أو الخلافة في الإسلام، أو جماعة حكمها لويس الرابع عشر، أو أحد النبلاء في الهند، أو إمبراطورية هان، أو الإمبراطورية البريطانية أو الرومانية، أو الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في العصور الوسطى، أو الدولة القومية الحديثة.

لكن ليس ما يجعل التقصي في «السياسة» أكثر تشويقًا تلك التعريفات السطحية التي نجدها في القواميس، أو الاختلافات الكيفية التي نراها فيما بين أنواع الأنظمة السياسية الاستبدادية والسياسة الحديثة، بل نقطتان أبعد من ذلك؛ الأولى: هي السؤال المتعلق بكيفية ارتباط «السياسة» — باعتبارها مجالًا حياتيًّا — بغيرها من مجالات السلوك الإنساني. فهل السياسة، كما يقول «الواقعيون السياسيون»، أحد مجالات الحياة المتميزة بصورة أو بأخرى، بل والمستقلة، خاصة فيما يتعلق بالأخلاق والدين؟ أم أنها مع اتصافها ببعض التميز تتداخل مع أجزاء أخرى من العالم الإنساني؟ فهل من المنطقي مثلًا الحديث عن كلٍّ من السلطة الشرعية السياسية والدينية، باعتبارها خصيصة من خصائص هذين المفهومين؟ وإن ذهبنا لدرجة اعتبار «السياسة» مستقلة بذاتها، فكيف يمكن إثبات هذا الزعم؟

والثانية: هي السؤال أنه بينما يوجد إجماع كبير على أن السياسة تتضمن بالضرورة شئون الدولة، فهل من المحتمل أن يعد هذا توصيفًا ضيق الأفق للغاية، كما ذكر ميشيل فوكو؟ وهل من الأفضل اتباع استراتيجية فكرية تعتبر «السياسة» شيئًا يطغى على كل جوانب الحالة الإنسانية طالما نسعى لتعزيز سلطتنا الذاتية؟ وهل هذا من شأنه أن يخدم مقاومة الميل نحو فصل السياسة عن الشئون الإنسانية اليومية بأن نتقبل تعريفها الذي ينص على أن «كل شيء سياسي»؟ وهل من شأنه أن يحقق هدفًا نظريًّا أجدر أن يُعرِّف «السياسة» بصورة فضفاضة لتشمل الصراع على الهيمنة، والسلطة على الآخرين، والاستئثار بالسلطة لأنفسنا، وغير ذلك تحت مسمًّى واحد؟ أعتقد أن الإجابة على هذين السؤالين تتطلب الإقرار بأن «السياسة» مفهوم مركب، لكنه محدود، ويحمل في طياته قدرًا كبيرًا من المفارقة.

(٢) حيث لا سياسة: الاستبداد والشمولية

أولى الخطوات لأي محاولة لسبر أغوار التاريخ في مجال السياسة هي تعكير صفو ادعاءاتها الشاملة، أو الجوهرية، أو تلك التي تتجاوز حدود التاريخ. وخلال تلك العملية، تُظهر الكلمات الإنجليزية المرتبطة بالسياسة قدرًا كبيرًا من الموثوقية التاريخية والرسوخ ضمن مجموعة من المشروعات. يقول تيم فيتزجيرالد: إن «معنى السياسة لم يكن ثابتًا على مدار التاريخ؛ فهو لم يستمر دون تغيير جوهري منذ أرسطو وحتى الآن.» في الواقع، لا يؤمن فيتزجيرالد بأن كلمة «السياسة» استُخدمت بالمعنى الحديث قبل حلول القرن السابع عشر (فيتزجيرالد ٢٠٠٧، ١٥٠). بل ما وصلنا هو نتيجة تطور الاستخدامات المتقاربة التي انتهت بظهور كلمة «السياسة» في صورة متماسكة؛ إذ تغير الحال من صفة «السياسي»، التي تشير للفعل «المناسب والسليم»، إلى «الكيان السياسي»، الذي يشير إلى الأمة القويمة أو جيدة التنظيم (فيتزجيرالد ٢٠٠٧، ١٥٤، ١٥٥)، وكذلك الكلمة التي نستخدمها لنشير إلى ذلك الكائن العجيب — «رجل السياسة» — حديثة هي الأخرى؛ إذ لم ترد الكلمة قبل عام ١٥٨٦ في كتاب جورج ويتسون «ميرور الإنجليزي»، وليست الكلمة الفرنسية politicien (وتعني سياسي) بأقدم كثيرًا. ربما يكون هذا الأصل الضبابي للمصطلح من أسباب تعاطفنا مع مقولة الفيلسوف السياسي كارل شميت: «نادرًا ما يجد الفرد تعريفًا واضحًا لما هو سياسي» (شميت ٢٠٠٥أ، ٢٠).

إن البعد التاريخي لمصطلح «السياسة» قد يُفسر قول بعض المفكرين السياسيين — مثل كينيث مينوج — بأن السياسة ليس لها وجود في الأنظمة الاستبدادية التقليدية أو في الأنظمة الشمولية الحديثة. وبتعبير أدق، تنعدم الأصول المفاهيمية لمصطلح «السياسة»، فالمفاهيم الخاصة بالسياسة، كالمواطنة والدساتير ومجالس النواب وجمعيات «الدولة من الناحية التجريدية» تنعدم كلها (فيتزجيرالد ٢٠٠٧، ١٩، مينوج ١٩٩٥، ٣، سكينر ١٩٧٨، ٣٥٢–٣٥٣). ففي بلاط ملك أو في قصره هناك دائمًا نميمة بلا حدود، وضغائن لا تنتهي، وجميع أنواع المراوغة ضمن دوائر النخبة. ويوجد أيضًا السلوك الذي يوصف ب «السياسي»، لكن ليس هناك سياسة بحق؛ لأنه لا يوجد أي دولة لها إقليم أو أي «كيان سياسي» بخلاف شخص الملك نفسه، فلا يوجد سوى خلافات وروابط تتكتل حول شخص الملك الفعلي. وما يُطلق عليه «السياسة» الدولية في الملكيات قبل العصر الحديث لا يكاد يختلف عن العدائيات بين «عائلات» المافيا كتلك التي ظهرت في الدراما التلفزيونية بين أسرتي دي مايو ولوبرتاتسي الإجراميتين المتنافستين في مسلسل

«آل سوبرانو» الشهير. يقول كوينتين سكينر إن «الدولة بالمعنى التجريدي» لم «تُفصل عن شخص صاحب السيادة» إلا فيما نشره جان بودان عام ١٥٧٦ في «الكتب الستة في الجمهورية» (فيتزجيرالد ٢٠٠٧، ١٩، سكينر ١٩٧٨، ٣٥٢-٣٥٣). على أي حال يشير هذا الاختزال المتشدد لمعنى «السياسة» فيما قبل العهد الحديث في الغرب إلى غيابها عن «المجال العام»، فالسياسة لا يُفترض أن تُمارس إلا في الحياة الخاصة أو الشخصية أو العائلية للملك. والسياسة بالمعنى الذي عرفه المستبدون مثلها مثل أزياء الملك، أو مثل شئون قصره الخاص لا تخص في الحقيقة أي شخص آخر؛ وهو أمر مقصود في حد ذاته. وكم كانت تُعد شئون الإنجاب والنسل الخاصة بالملك — في المقابل — ضمن نطاق الشئون العامة للمملكة؛ إذ كان للرعية اهتمام المتفرجين بجنس ولي العهد، أو إتمام زواج ما، أو صحة أفراد العائلة المالكة، لكن الملك المستبد كان يتبع سياسة يكون بموجبها «اللاعب» الوحيد. الحال ليس كذلك لدينا؛ فالسياسة ليست شأنًا يخص الجميع فحسب، بل ينبغي أن تكون كذلك، فالسياسة واجب من واجبات المواطنة، بل هي أهم جانب في الحياة العامة لدى البعض. وعندما أيَّد روبسبير في واقعة لا تُنسى الإعدامَ الرسميَّ للويس الرابع عشر، أعلن أن الملك «يجب أن يموت لأن الأمة يجب أن تعيش» (والزر ١٩٩٢، ١٣٤). إذن فقد حارب روبسبير — شأنه شأن قَتَلَة الملك في الحرب الأهلية الإنجليزية — فكرة أن «السياسة» باعتبارها شأنًا خاصًّا بالملك، الذي يُمثِّل جسده «الكيان السياسي»، والذي مُسحت رأسه يومًا ما بالزيت المقدس للملكية، لا تبطُل إلا عندما لا تجري شعائر مباركة الملك بالزيت المقدس — عندما تتقطع أوصال «الكيان السياسي» الذي بورك بالزيت المقدس — عندما تُنزع الرأس التي تحكم بحكم الشعائر المقدسة من الجسد المُذعِن. إن هذا لا يقل عن القول بأن الاستبدادية التقليدية التي تركز على شخص الأمير تُقدم ضربًا من السياسة لا سياسة فيه على الإطلاق.

بالمثل، في الأنظمة الشمولية الحديثة، يُختزل المجال الذي تُمارس فيه السياسة عمدًا في الشئون الداخلية للحزب، ورغم أن الأنظمة الشمولية الحديثة عبارة عن «دول سلطوية» نموذجية، فهي تخلو من السياسة على نحو متعمد، أو أن السياسة فيها في أفضل الأحوال مقصورة على القلة القليلة؛ وذلك في سبيل خدمة المصالح الاستراتيجية لهذه «القلة». وقد أشار ريموند آرون إلى هذه المفارقة في الأنظمة الشمولية بقوله: إن «السلطة القسرية أو potestas على الجانب الآخر من الستار الحديدي مرعبة؛ لأنها تشمل الجميع بالكامل وتقتصر على أقلية» (آرون ١٩٨٦، ٢٥٣–٢٧٧، ٢٧٦). ربما

نرغب كذلك في أن ننظر بعين النقد تجاه أنفسنا، وتجاه السخرية المتساهلة والتسرُّع اللذين يغلفان كثيرًا من حديثنا العام التهكمي بشأن السياسة والسياسيين، فعلينا ألا نظن على نحو متعجرف أن الرغبة في القضاء على السياسة لم تخدم صعود الأنظمة الشمولية إلا في الماضي، بل هي رغبة قابلة لأن تُوقَظ دائمًا لتظهر من جديد.

والمفارقة أن الدين — في نظر الكثيرين — شأن «شديد الخصوصية» تمامًا مثلما كانت السياسة في الأنظمة الغربية الاستبدادية الشمولية، أو التي كانت قائمة فيما قبل العهد الحديث، فالدين في صورته المعهودة أخلى «الميدان العام» ليحتمي بالملاذ الآمن في قلب الإنسان وضمير الفرد. الدين لا يزيد كثيرًا عن كونه مجرد اعتناق معتقدات معينة أو الاستمتاع بتجارب داخلية معينة، أو بعبارة أخرى لا يزيد كثيرًا عن كونه مجرد صورة مثالية للعالم العلماني أو «السياسي» كما تعرفه الحداثة.

(٣) السياسة القائمة بذاتها

إلا أن ما يزيد مفهوم «السياسة» إثارة للاهتمام نقطة أخرى على الأقل ذات بُعد وُجُودي. فلا السياسة التي نفهمها من خلال التعريفات السطحية التي نجدها في القواميس، ولا الفروق القاطعة التي نجدها بين أشكال الأنظمة الاستبدادية أو الشمولية تبين الطبيعة الجوهرية لافتراضاتنا عن السياسة التي تشكَّلت على مر التاريخ. فالسياسة بفضل مكيافيلي وهوبز وآخرين — مثلها مثل «السوق الحرة» — يُتصور أنها عالم مستقل منفصل في حياة الإنسان. يقول مارك لِيلا؛ الأستاذ بجامعة كولومبيا واصفًا هذه العملية بأنها «عملية الفصل العظيمة» — إن الغرب «حرَّر وعزل ووضَّح القضايا ذات الصبغة السياسية الواضحة بعيدًا عن التكهنات بشأن الرابطة الدينية.» ويعني هذا عند لِيلا أن السياسة «صار لها من الناحية الفكرية عالمها الخاص الذي يستحق الدراسة المستقلة» (ليلا ٢٠٠٨، ١٦٢). ويطلق على أبرز مؤيدي هذا المفهوم عن السياسة القائمة بذاتها «الواقعيون السياسيون». مثال لهم كبيرهم الفيلسوف السياسي هانز جيه مورجنثاو، وتلميذه المعاصر الأكثر شهرة هنري كسنجر؛ إذ يرى مورجنثاو أن السياسة «قائمة بذاتها»، بمعنى أنه يُعرِّف السياسة باعتبار أنها لا «تاريخ» لها، فهي شيء مطلق ولا يخضع للزمن: يقول مورجنثاو إن «السياسة — كالمجتمع بصفة عامة — تحكمها قوانين موضوعية لها جذورها في الطبيعة الإنسانية»، بالإضافة لذلك «لم تتغير قوانين السياسة منذ أن

سعت الفلسفة القديمة في الصين والهند واليونان لاكتشافها» (مورجنثاو ١٩٦٥، ٤). ومن بين مصادر القيمة الأخرى في «المجال العام» — القانون والأخلاق والدين وغير ذلك — «لا يسعنا سوى إخضاع هذه المعايير الأخرى لمعايير السياسة.» كما يقول مورجنثاو (مورجنثاو ١٩٦٥، ١١).

لا ينبغي أن نتصور أن مورجنثاو عرَّف «السياسة» بأنها سيدة الحياة الإنسانية القائمة بذاتها «من فراغ» — أي بصورة نظرية — فتعريف مورجنثاو «للسياسة» أُعد خِصيصَى ليتناسب مع الأهداف الفكرية والاستراتيجيات التي رأى أن عالمه يفرضها. وبصفته لاجئًا من ألمانيا النازية يكتب ويفكر في خضم الحرب العالمية الثانية؛ فقد عاش في عالم مشئوم مليء بالتهديدات. وعلاوة على ذلك، صار مقتنعًا بالفعل من خلال إخلاصه لنيتشه بأن القيم الأخلاقية في الغرب كانت في مرحلة انحلال (فراي ٢٠٠١، الفصل الخامس)؛ لذا لم يعد سوى السياسة باعتبارها «قوة فاصلة تشكل الواقع داخل الأمم وفيما بينها» (فراي ٢٠٠١، ١٤٣). إذن يرى «الواقعيون» مثل مورجنثاو أن السياسة — في تلك الأوقات وربما بصفة أعم — هي ما يحفظ الحق في تنظيم الحياة الاقتصادية، وفي فرض الولاء على الدوائر الدينية أو الأخلاقية. إن الاعتقاد التقليدي بأن السياسة دائرة فريدة ومستقلة في حياة الإنسان، يعني من الوجه الآخر التأكيد على استقلالها عن الأشياء التي نسميها قيودًا «اقتصادية»، أو التحفظات «الدينية» و«الأخلاقية». كما يعني ذلك التأكيد على الحق والواجب الذي يقع على القوى التي تسعى إلى الحفاظ على القيم الإنسانية — كالحلفاء في الحرب العالمية الثانية — في جعل السياسة دليلهم الأوحد. إن صعود نجم هتلر أثبت لمورجنثاو وغيره من «الواقعيين» أن المثالية السياسية فلسفة ضعيفة غير مجدية في وقت كانت «الواقعية» الصريحة هي الفلسفة الوحيدة التي يمكنها أن تتغلب على الأعداء ذوي القوة الكبيرة. لقد قال وودرو ويلسون — ربما يعد أشهر ممثل للمدرسة «الشرعية الأخلاقية» من بين مدارس المثالية السياسية التي عارضها مورجنثاو — إن الأمة «لها قوة أخلاقية عظيمة، بل وعظيمة جدًّا» (ويلسون ١٩١٣). إلا أن جورج كينان، وهو أحد الواقعيين السياسيين من فريق مورجنثاو، كان سريعًا وحاسمًا في هجومه على مثالية ويلسون: «إن الأمة التي تبرر أخطاءها بقدسية تقاليدها التي لا تُمس يمكن أن تسمح لنفسها بالوقوع في كارثة شاملة» (كينان ١٩٥٢، ٧٣). لقد أعطى هذا المنظور شكلًا محدد المعالم لتعريف مورجنثاو «للسياسة» في الإطار الواقعي.

نحن إذن مَن طَرح — في تاريخ الغرب — هذا المفهوم عن السياسة والمفهوم الغريب المميز المنبثق عنه: «رجل السياسة»، أو بالأحرى «رجل السياسة المحترف». وكما قال العظيم ماكس فيبر، فإن هذا الكائن لا يدخل مجال السياسة باعتباره مجرد «هواية»، أو من أجل قضاء وقت تسلية عابر أو «عرضي»، بل بوصفه فردًا ينتمي لنوع بشري ظهر حديثًا؛ فالسياسة إذن «حرفة» — تكاد تقترب من «الهدف» المقدس — و«وظيفة» (فيبر ١٩٤٦، ٧٧–١٢٨، ٨٣)؛ وبذا فإن هذا الكائن قد يعيش «من أجل» السياسة بوصفها هواية، و«عليها» بوصفها مهنة، معًا (فيبر ١٩٤٦، ٧٧–١٢٨، ٨٤). ويمارس هذا الكائن، بوصفه «سياسيًّا بارزًا» أو «وزيرًا»، السياسات باعتبارها نوعًا من «الفن» (فيبر ١٩٤٦، ٧٧–١٢٨، ٨٩). إلا أن هذا الكائن الجديد في الغرب — كما يؤكد فيبر — ليس الرمز المعروف الموجود في كل مكان؛ أي الشخص الذي يخدم الأمير ويقدم له النصح. وبينما قد يمارس هذا الكائنُ الذي أوجدناه السياسةَ في إطار «الخدمة» المخلصة لحاكم ما، يقول فيبر إن الغرب وحده هو المكان الذي يخدم فيه السياسي المحترف قُوًى غير الحاكم بصورة متفانية ومنتظمة ومِهْنية؛ أي بصفته سياسيًّا «محترفًا» (فيبر ١٩٤٦، ٧٧–١٢٨، ٨٣–٨٤). ومن أجل خدمة تلك القوى التي تتجاوز شخص الحاكم، من الضروري — كما سنرى — أن تظهر «السياسة» أو المجال السياسي، كما رأينا «الدولة بالمعنى التجريدي … تُفصل عن شخص صاحب السيادة» (فيتزجيرالد ٢٠٠٧، ١٩، سكينر ١٩٧٨، ٣٥٢–٣٥٣)؛ إذ لا يخرج «رجال السياسة» عن استراتيجيات التحول الاجتماعي الأعم التي تجعل وجودهم ممكنًا. مرة أخرى، لا يهبط الساسة علينا من السماء، ولا يظهرون من العدم، بل خلال مسار تدفق الأحداث والأهداف على مدار التاريخ.

(٤) عندما لا يكون لمفهومنا عن «السياسة» معنًى

إلى جانب النظر في تاريخنا بهذه الصورة، يمكننا أن ندرس التميز الثقافي لمفهومنا عن «السياسة» بإخضاعه للمقارنة الصارمة المهذَّبة عبر الثقافات. لقد لفت اثنان من أشهر المعجبين بعالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد إيڤان إيفانز بريتشارد — هما ماري دوجلاس ولويس دومو — إلى رفضه منح مفهومنا عن «السياسة» صفة العموم، أو التطبيق المجرد، أو قيامه بذاته؛ إذ تشك ماري دوجلاس، على سبيل المثال، فيما إذا كان يمكن أن يقال عن قبائل النوير في شرق أفريقيا أنها «تمتلك أي شيء يناظر المؤسسات

السياسية» (دوجلاس ١٩٨٠، ٦٢)، فعلى حد قولها: «المشهد السياسي عند قبائل النوير شبه خاوٍ» في أفضل الأحوال، وتضيف: «بل هو منعدم فعليًّا» (دوجلاس ١٩٨٠، ٦٤)، وليس هناك «أي بنية للسلطة؛ إذ تصف عبارة «الفوضى المنظمة» الوضع.» فافتراض أن قبائل النوير تعرف السياسة يصل عند ماري دوجلاس — مثل الحال عند طلال أسد مع «الدين» — إلى حد «الفرض غير المدروس للأفكار من ثقافة ما على ثقافة أخرى» (دوجلاس ١٩٨٠، ٦٣).

أما دومو فهو يشكك من جانبه أيضًا في عمومية السياسة باعتبارها مصطلحًا عابرًا للثقافات؛ حيث يقول دومو مقتبسًا كلمات إيفانز بريتشارد: «ليس ثمة ما يضمن أن يكون تمييز المجتمعات الحديثة للبعد السياسي وحده سببًا في أن يكون بُعْدًا مقارنًا بالقدر الكافي» (دومو ١٩٧٥، ٣٢٨–٣٤٢، ٣٣٧). ومثلما هو الحال في افتراضنا لعمومية مفهوم «السوق الحرة» «يتناسب مذهبنا السياسي مع عاداتنا الفكرية بينما تتعارض المذاهب الأخرى مع سلامتها» (دومو ١٩٧٥، ٣٢٨–٣٤٢، ٣٣٨)، فعند النظر إلى السياسة باعتبارها عالمية ومستقلة بذاتها، نمارس سلوكًا مراوغًا في حماية ما وضعناه من ثقلٍ في مسمياتنا وخططنا الثمينة، إلا أن الأسوأ من مجرد حماية نظرتنا الراسخة للعالم هو أن التاريخ يعلمنا أن افتراض استقلال السياسة بذاتها — عن الدين مثلًا — في الشئون الدولية يمكن أن يدفع دولة ما لاتخاذ خطوات خاطئة تتعلق بسياساتها — كما في العالم الإسلامي — ففي الشئون الدولية، نحن ندرك — ربما شيئًا فشيئًا — أن الدين والسياسة لا ينفصلان تلقائيًّا بعضهما عن بعض.

إذن، بفضل جهود علماء الأنثروبولوجيا كإيفانز بريتشارد، أصبح افتراضنا لعمومية استقلال «السياسة» بذاتها من عدمه إشكالية كبيرة. نعم، تتحالف قبائل النوير مع غيرها أو تتقاتل معها، وهي تتقاتل ويعادي بعضها بعضًا بصورة فردية أو جماعية، وهي تسوِّي خلافاتها وعداواتها وتعقد التحالفات والمعاهدات، لكن قبائل النوير لا تفصل مثل هذا النشاط وحده باعتباره نشاطًا «سياسيًّا»، «فالحياة السياسية النظامية» تنعدم فيما بين قبائل النوير (إيفانز بريتشارد ١٩٤٠، ١٨١). لذا، مهما كان كُنْه ما نجد عند النوير، لا نجد سياسة ناشئة أو نظامًا سياسيًّا مستقلًّا؛ فليس عند قبائل النوير أمثال مكيافيلي ولا هوبز ولا هانز مورجنثاو ولا هنري كسنجر.

(٥) بنية مفهوم السياسة

يقوم «الاستقصاء» على فرضية مفادها أن السياسة — بدرجة كبيرة على الأقل في الغرب — عبارة عن تصنيف بنيوي، تمامًا مثلما يُفهم «الاقتصاد» باعتباره سوقًا غير منظمة. كيف إذن أصبحنا تلك الكائنات «السياسية» و«الاقتصادية» التي نحن عليها الآن، بل وصلنا لدرجة كتمان أسباب ذلك وكيفيته؟ ربما يمكن فهم ما أقصده على نحو أفضل بالنظر إلى نشأة أو ظهور مجال الاقتصاد.

حاول كارل بولاني في كتابه الشهير عن تاريخ الاقتصاد «التحول الكبير» أن يشرح كيف ساد تقليد «السوق الحرة» في مجتمعنا، وكيف ظهر الاقتصاد بصفته أحد الجوانب المستقلة في الحياة (دومو ١٩٧٩، ١٦٤). كيف كان للسلوك الدال على وجود قيم السوق أن يعم مجتمعنا كله؟ لماذا لم تقتصر قيم السوق على السلع التقليدية، وطغت على العلاقات الإنسانية؟ كيف تحوَّلت العلاقات الإنسانية — والبشر أنفسهم — حتى فيما سوى العبودية إلى سلع، وصارت تُعامل معاملة الأشياء؟

يقول بولاني إن التحولات الاجتماعية والثقافية الطويلة والبطيئة، لكن العميقة رغم ذلك، التي حدثت في التاريخ الغربي، وضعت قيم الاقتصاد أو السوق في علاقة مضطربة مع باقي جوانب الحياة (بولاني ١٩٤٤)، ويبين بولاني كيف تحول الأمر على مدار قرون من «تضمين» الأسواق وفكر السوق — أي تعظيم الأرباح وتفضيل الأشياء على الأشخاص وغير ذلك — في المجتمع إلى تضمين المجتمع في السوق. يبين بولاني من الناحية التاريخية أن القيم الخاصة بالسوق كانت تخضع في وقت معين للقيم الاجتماعية الأعم — كالعلاقات المبنية على العاطفة، أو الروابط العائلية، وامتيازات الحاكم، والعادات المحلية وغيرها — لكن بعد ذلك أصبحت الحياة الاقتصادية المعروفة باقتصاد السوق تُعتبر شيئًا لا يتطلب الضبط؛ ومن الأفضل أن يُترك حرًّا ومستقلًّا.

يمكننا أن نتتبع مزاعم بولاني تاريخيًّا بالنظر في تاريخ القيود التي فرضتها على نشاط السوق مؤسسات مثل الكيان السياسي للكنيسة، فكل شيء كان يخضع للتنظيم الذي يخدم احتياجات الكيانات السياسية والدينية في المجتمع؛ إذ حددت تلك الكيانات كل شيء بدءًا من الساعات والأيام التي تعمل فيها الأسواق مرورًا بتنظيم الاستيراد والتصدير، وتنظيم الأسعار والأجور، ونظام «النقابات» لتنظيم مزاولة الحرف وممارستها، واستثناء الأراضي والعمالة من اقتصاد السوق، إلى «القوانين الزرقاء» وغير ذلك. لكن مع تحوُّل الأشياء الهامة إلى سلع كالأرض، ومع سقوط حواجز التجارة،

تغير الوضع في غير صالح الكيانات السياسية والدينية، ولم تعد الأسواق قابلة للضبط. وأصبح الاقتصاد بهذه الصورة مستقلًّا وحرًّا؛ فقد تغلبت قوة السوق — من ناحية ما — على القوى التي كانت تقيد نطاقها ومجالها في العادة، وبذلك تحررت من جميع القيود على أنشطتها، فكل شيء وأي شيء صار «للبيع»؛ أي سلع مناسبة يمكن تبادلها في السوق، وكان على المجتمع في النهاية أن يعتمد على الأسواق بطريقة لم تحدث من قبلُ، وصار المجتمع كما يقول بولاني «جزءًا» من السوق، ويشمل هذا السياسة لدينا كذلك، طالما أن القيم الاقتصادية تضع قيودًا على الخيارات السياسية.

يوجد مقصد آخر من طرح هذا المثال المتعلق بتنامي استقلالية الأسواق، والمفاهيم الاقتصادية، ويتمثل في الإشارة إلى أننا نعيش في عالم تترسخ فيه بعض القيم لدرجة أننا نظنها «طبيعية»؛ إذ نشعر بأن هذا هو حال الأشياء دائمًا وأبدًا، لكننا بفضل بحث بولاني التاريخي نعلم أن الحال كان مختلفًا في الماضي فيما يخص ما يسمى بالجوانب الاقتصادية لحياتنا؛ فالأسواق «الحرة» لا هي طبيعية ولا هي وضع أولي للإنسانية. وتتيح لنا تلك الملاحظة بدورها تصور كيف قد يختلف الحال في المستقبل؛ لذا يمكننا على الأقل أن نحرر عقولنا من هيمنة واقعنا الحالي، وأن نبذل ما في وسعنا في سبيل تغيير القيود التي فرضتها التحولات التاريخية، أو على الأقل مراوغتها قدر الإمكان. وبما يخدم أهداف الكتاب، يعني هذا — كما استقصى بولاني مفهوم «الاقتصاد» أو «السوق الحرة» — أننا يمكننا استقصاء مفهوم «السياسة» أيضًا، ويمكننا بهذه الصورة أن نتشكك في الوضع الذي يريد الناس منا أن نظن أنه الواقع عندما يستخدمون لفظ «السياسة». وخلال ذلك يمكننا أن نتخذ أولى خطوات التحرر من هذه الصورة من الحكمة التقليدية، وأن نبدأ في إدراك العالم بصور مختلفة.

أما في السياسة فقد جرى تحول موازٍ له نتائج مشابهة في تاريخ الغرب، فلم يكن هناك أي مفهوم (مستقل) عن السياسة، إلا أنه جاء إلى الوجود، فالسياسة — بهذا المعنى — ظهرت من العدم، وظهر معها الخطاب والحديث عن مفهوم «السياسة». إذن لقد كانت — ولا تزال — توجد تجارب يومية نَصِفها جميعًا ب «السياسية»، مثل الصراعات على السلطة والنفوذ، وأمور السيادة وغير ذلك من صور الصراع الجماعي، والقرارات التي تحدد مَن يحكم، وبأي وسيلة وغير ذلك. كما يمكننا اليوم أن نسوق أمثلة للسياسة؛ مثل: المشاركة في المظاهرات الاحتجاجية، والامتناع عن الطعام من أجل السلام، والترشح لمنصب في الانتخابات، والمراوغة في اجتماع حكومي، والعمل لصالح

عضو في مجلس محلي لمدينة في الانتخابات، ومحاولة فهم دوافع الجيوش الغازية وقوات المقاومة، وتحديد أسباب تنفيذ الرجال والنساء للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط وغير ذلك. كل هذه الأشياء التي ندرجها بالفعل تحت بند «السياسة» هي أشياء «رأيتها»، لكنني لم أرَ قط شيئًا مستقلًّا بذاته اسمه السياسة. وهذا لأنه لا توجد أي حقائق عن السياسة باعتبارها واقعًا مستقلًّا مثلما الحال عندما نطلق على شيء ما أنه «دين»، أو «فن»، أو «سوق حرة»، أو غير ذلك. كلمة «السياسة» هي مصطلح نستخدمه لجمع بعض أشكال السلوك والبيانات الأولية ضمن تصنيف نرى أنه يشير إلى حقيقة فريدة مستقلة في جوهرها. و«السياسة» أيضًا «مركب» صنعناه لخدمة أهداف واستراتيجيات محددة. «السياسة» كلمة نُطلقها — بصورة واعية أو غير واعية — على تأويلنا لحقائق معينة نريد أن نُفصِّلها وننسبها إلى فئة مشتركة من الأشياء في هذا العالم. لهذا السبب «تنعدم الحقائق عن السياسة» حرفيًّا؛ فنحن مَن نطلق اسم «السياسة» على بعض فئات المعلومات.

(٦) رؤيتان مدمرتان لمفهوم «السياسة»

سأبدأ مواجهتي للتصورات التقليدية عن السياسة بتناول ذلك الاعتقاد بأن كلمة «السياسة» تشير إلى كيان مستقل، فأنا أرفض الرأي القائل إن «السياسة» تشير إلى قاعدة مفاهيمية كامنة تنفصل عن التحولات التاريخية، وتخلو من «شوائب الأشياء» الأخرى في عالمنا — مثل «الفن» و«الأخلاق» و«السوق» و«الدين» والأهداف والاستراتيجيات التي نُلحقها بها؛ لذا فأنا أختلف مع الاقتصادي العظيم والأب الروحي لمدرسة الواقعية السياسية هانز مورجنثاو؛ ففي كتبه الستة عن الجمهورية يؤكد مورجنثاو بلا تردد أن السياسة «قائمة بذاتها». يقول مورجنثاو: «يحافظ المؤمن بالواقعية السياسية فكريًّا على استقلالية مجال السياسة تمامًا، كما يحافظ رجل الاقتصاد، ورجل القانون، ورجل الأخلاق على استقلالية مجالاتهم» (مورجنثاو ١٩٦٥، ١١). لكن كما أشرت في بداية هذا الكتاب لا يستحق أي من تلك المجالات الاستقلالية التي يدعيها، حتى وإن استطعنا أن نستفيد من تميزها المرتبط بأهداف واستراتيجيات معينة. ولكي ننصف مورجنثاو، فإنه في حين لا ينكر أن هناك «أشياء» أخرى — كالقانون والأخلاق والدين وغيرها — قد تدخل ضمن العوامل المؤثرة في شئون الناس، «هو لا يستطيع أن يُخضعها لمعايير السياسة» (مورجنثاو ١٩٦٥، ١٢). إن تأكيد مورجنثاو على استقلالية السياسة يستلزم،

بطبيعة الحال، أن تكون السياسة بلا تاريخ، «فالسياسة — مثل المجتمع بصفة عامة — تحكمها القوانين الموضوعية التي لها جذورها في الطبيعة البشرية.» وهذه «القوانين لم تتغير منذ أن سعت الفلسفة القديمة في الصين والهند واليونان لاكتشافها» (مورجنثاو ١٩٦٥، ٤). يعني هذا أن السياسة خاصية مفردة، وطبيعية، وعابرة للقارات، وثابتة للطبيعة البشرية العامة غير المتغيرة. فيوجد — وطالما كان يوجد — طريقة واحدة فحسب لوصف شيء بأنه سياسي، بنفس المنظور الذي يؤمن به رجال السوق الحرة أن «الأسواق — المستقلة — الحرة» طالما كانت موجودة، وأن الناس طالما حركتهم السوق في أي معاملات يمكن أن توصف بالاقتصادية؛ فنحن البشر لم نكن «معظِّمين للربح» دائمًا فحسب، بل وكنا معظمين للسلطة القسرية في الوقت ذاته.

أما الافتراض الثاني عن السياسة الذي أود التصدي له، فهو المقابل للافتراض الأول؛ إذ يؤكد هذا الرأي على أن السياسة ليست مجالًا مستقلًّا منغلقًا على ذاته — كما يرى مورجنثاو — بل هي سمة إنسانية شاملة، فبدلًا من القول إن السياسة أحد مجالات الحياة المحددة والمستقلة على نحو خاص، أصبح كلُّ شيء سياسيًّا بنفس الدرجة. وخير مثال على الرأي القائل إن كل شيء سياسي هو ميشيل فوكو. وبالعودة إلى ما ناقشناه في الفصل السابق، اسمحوا لي بأن أذكِّر القارئ بما قاله فوكو في هذا الشأن:

> كل رابطة قوة تتضمن رابطة سلطة في جميع الأوقات ... وكل رابطة سلطة تتجسد باعتبارها نتيجة لها، بل شرط لإمكان وجود مجال سياسي تكون هي جزءًا منه، فالقول إن «كل شيء سياسي» يؤكد على الوجود الشمولي لعلاقات القوة وملازمتها مجالًا سياسيًّا (فوكو ١٩٧٧، ١٨٣–١٩٣، ١٨٩).

يمكن القول فيما يتعلق بكلتا النظرتين إن «نموذج الصراع» يطغى عليهما، فسواء كنا نزعم وضوح استقلال السياسة بذاتها أم نصبغ الحياة الإنسانية كلها بصبغة واحدة، تَعتبر النظرتان الحياة الإنسانية في جوهرها ساحةً للصراع لا التعاون، وفرض الذات لا القيم المشتركة؛ إذ لسنا اجتماعيين بالفطرة ومتعاونين بالتبعية، بل نحن أفراد مستقلون بصورة ما ينبغي أن نُجبر على الحياة معًا؛ فنحن لم نُخلق للصداقة، بل للعداوة.

إنني أختلف مع أتباع مورجنثاو وفوكو، على حد سواء، فمعتقداتهم عن «السياسة» تضرُّ كثيرًا بفهم الحياة الإنسانية؛ لذا علينا أن نتغلب على هاتين الفرضيتين لأنهما تمنعان عنا أي أفكار جديدة مفيدة عن أمور الشئون الإنسانية؛ كالعلاقة بين الدين

والسياسة، فهاتان الفرضيتان — كل منهما بطريقتها — هما فرضيتان غير مدروستين تمامًا مثل القوالب الفكرية التقليدية الستة عن الدين، التي انتقدتها في الفصل الثاني، فهما كمثل كل القوالب الفكرية تُسطِّحان تفكيرنا، وبذلك تعيق محاولاتنا لفهم أنفسنا بما في ذلك ما نسميه «الدين» و«السياسة».

وفي مقابل هاتين النقطتين اللتين تندرجان ضمن الحكمة التقليدية، سأطرح نقطتين؛ أولاهما: أنني سأقدم تحليلًا لنشأة مفهومنا عن السياسة في سياق الأحداث التاريخية ذات الخصوصية الثقافية في تاريخ الغرب؛ إذ أرى — خلافًا لمورجنثاو — أن السياسة كما نعرفها مرتبطة بالتاريخ. علاوة على ذلك، فإن ما نطلق عليه اسم «السياسة» غالبًا ما ارتبط ارتباطًا وثيقًا بما نسميه «الدين» على وجه الخصوص، أو صنعه هذا الدين المزعوم في واقع الأمر؛ ففي زمان ومكان ما، لم يكن «لدينا» ما يستحق أن يُطلق عليه «سياسة»، بل كان يوجد مجموعة من العوامل والمؤسسات مختلفة التسمية، لكن في زمان ومكان آخرين صار «لدينا» «شيءٌ» نسميه السياسة. إن هذا البيان التاريخي يرصد سمة مميزة في ثقافتنا؛ ألا وهي الظروف المحددة التي أدت إلى ظهور الدولة القومية — أو الدولة — واستمرارها وبخاصة علاقتها بـ «الكنيسة المتحولة».

لذا فأنا ملتزم بالرؤية القائلة إن تاريخنا كان يمكن أن يتخذ مسارًا غير الذي اتخذه فعلًا، فربما لم يكن ليصير لدينا مفهوم «الدين» ولا «السياسة» ولا «الفن» ولا غير ذلك، فماذا لو استمر مثلًا نهج البابا جلاسيوس القائم على أساس العلاقة التبادلية بين الإمبراطورية والكنيسة؟ ماذا لو لم يتخلَّ الباباوات والأباطرة عن احترامهم المتبادل والتسامح المقترن بالاحترام بعضهم لبعض وللسلطتين المختلفتين — السلطة الشرعية والسلطة القسرية — اللتين كانوا يمثلونهما؟ ماذا لو لم تتمكن الدولة باعتبارها «كنيسة متحولة» من الاحتكار المطلق لاستخدام القوة — السلطة القسرية — وكان عليها بعكس المؤسسات التي تعتبر نفسها تجسيدًا قائمًا بذاته للسلطة القسرية أن تتفاوض على استخدامها للقوة مع باقي أعضاء المجتمع؟ ماذا لو لم يتوافر للدولة — نتيجة لذلك — ميزة كونها هذه «الكنيسة المتحولة» بكل ما يعنيه ذلك من ناحية السلطة الشرعية المعززة المستمدة من مفهوم الدولة القومية باعتبارها كيانًا مقدسًا؟ ماذا لو لم تكن الحدود بين «الأمم» مقدسة، ولم يكن التعدي عليها السببَ في الصراعات المسلحة، أو الترحيل الجماعي للمهاجرين «غير الشرعيين»، أو العناصر «الأجنبية»؟ ماذا لو لم يكن من الضروري أن تكون الدولة موحدة كما نتصور بحيث لا يمثل اختلاط الجماعات

العرقية أو الدينية المختلفة داخل حدودها نوعًا من التعدي المفسد الذي يتطلب التطهير الجذري؟ ماذا لو لم يكن «خطأً قاتلًا» أن تسمح الدولة القومية بقيام «دويلات داخل الدولة»، بحيث يصبح الحكم الذاتي والاختلاف داخل الدولة تمجيدًا للاختلاف والتنوع، لا مقدمة للمجازر المنظمة أو المذابح؟ إن مثل تلك الاعتبارات تدفعني لأن أشك في أن كياناتنا ومسمياتنا الحالية «طبيعية» وحتمية بكيفية ما. وفي هذا الفصل، أرى السياسة باعتبارها واقعًا مرتبطًا بالتاريخ، وواقعًا أنوي استقصاء نشأته.

ثانيًا: سأوجه الفكرة ذات الصلة والمتداولة بكثرة القائلة بأن كل شيء سياسي، فإن لم يكن هذا الادعاء «خاليًا» على نحو مباشر من أي مضمون؛ فهو يشتمل على معتقد مشكوك فيه بخصوص طبيعة الحياة الاجتماعية. فأما عن خواء هذا الادعاء، فيقول تيم فيتزجيرالد: إن «الصراع على السلطة» مثلًا «يتقيد تقيدًا شديدًا بالصراع من أجل البقاء، لدرجة أن استخدام كلمة «السياسة» لوصف عدة سياقات محتملة للسلطة يجعلها بلا جدوى من الناحية الوصفية والتحليلية» (فيتزجيرالد ٢٠٠٧، ١٦٩). وأما عن النظرة العامة للحياة الإنسانية التي ترى السياسة في كل شيء، فهي تطرح نفسها باعتبارها رؤية واقعية للحياة الإنسانية، لكنها تكشف بالعكس عن مفارقة تشوِّه فهمنا لأشكال تصرفات البشر والدوافع التي تقف وراء تلك التصرفات؛ فذلك يفرض نموذجًا للصراع على العلاقات الإنسانية يتغاضى عن أجزاء كبيرة من الحياة الإنسانية لا صلة للصراع بها، كما سأبين أن «السياسة» لا تستأثر بما نسميه «المجال العام»؛ إذ توجد أشياء كثيرة في الحياة العامة بخلاف السياسة، حتى وإن كانت السياسة جزءًا حيويًّا منها. وفي هذا السياق، يذكرنا ذلك بملاحظة ليون ويزلتير عن مصادفة انقسام تفكيرنا ضمن فئات «كالسياسة»:

> إن ثقة الفيلسوف السياسي محط سخرية ... من جانب عدم انتظام الأمور الإنسانية؛ إذ قبل أن يحدد الفيلسوف نطاق السلوك الاقتصادي، أو يحكم على تأثيرات الدين في الحياة العامة، كان الناس بالفعل قد قبلوا وصدقوا ما صدقوه، ورفضوا وأنكروا ما أنكروه، فهم لم ينتظروا من الفيلسوف أن ينظِّم لهم أفكارهم وأفعالهم، ولم يقضوا حياتهم الخاصة والعامة واضعين في الاعتبار تبعاتها السياسية (ويزلتير ١٩٩١، ٨٠–٩٩، ٨٠).

تقترن هاتان النقطتان معًا بطريقة قوية ومربكة عندما نفكر في العلاقة بين الدين والسياسة. وتبدو لي السياسة في أبرز صورها عندما يُقدَّر دور الدولة حق قدره، لا عندما نتصور السياسة جانبًا عامًّا ومتوغلًا في الحالة الإنسانية، فلن أدافع إلا عن مفهوم السياسة المرتبط بظهور الدولة أو الدولة القومية، باعتباره وثيق الصلة ببعض القضايا الكبرى في الدين والسياسة اليوم — خاصة مسألة العنف الديني — لذا فإن أثر المفارقة في القول إن «كل شيء سياسي» هو أن يغض المرء الطرف عن بعض الأشكال المضنية في التفاعل بين السياسة والدين في عالمنا اليوم. وسنتناول هذا التفاعل في مناقشة الفصل الأخير لما يسمى بالتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، باعتبارها دراسة اختبارية للنظرة الجديدة نحو الدين والسياسة التي حاولتُ أن أدعو إليها في هذا الكتاب.

(٧) دروس تاريخية للبروفيسور مورجنثاو

إن السياسة لدينا ليست قائمةً بذاتها، فهي تدين بكل شيء يرتبط بها لجذورها في التاريخ الديني للمسيحية اللاتينية وصراعاتها مع أشكال الدولة المختلفة. لقد ذكرت في النقطة التي توقفت عندها في مناقشتي لتاريخ الإمبراطورية الرومانية المتأخرة في الفصل السابق أن ما هو ديني امتزج بما هو سياسي في جمهورية مسيحية واحدة تهيمن عليها المؤسسات الإكليركية مثل المؤسسة البابوية، فالسلطة البابوية كانت «المناظر للسلطة التي يمارسها اليوم ما نطلق عليه الدولة» (أوكلي ٢٠٠٣، ٦)، فالدولة في العصور الوسطى كانت بالتبعية عبارة عن «كنيسة متحولة». وهذا يعني أن الكنيسة مارست — إضافة إلى السلطة الشرعية — السلطةَ القسرية بصورة لم تحدث في القرون الأولى من حقبة ما بعد الميلاد. فلنذكر انهيار التصور الذي وضعه البابا جلاسيوس الأول. إذن فمنذ نشأة الإمبراطورية الرومانية المقدسة، على الأقل، واعتراف الباباوات بالأسرة الكارولنجية، حكمت الكنيسة العالم هي الأخرى باعتبارها قوة دنيوية تتسلح بالسلطة القسرية مثلها مثل غيرها من «حكام هذا العالم». ورجوعًا إلى القرن الخامس، يزعم فرانسيس أوكلي أن «الكنيسة لم تعد منظمة تطوعية خاصة تشبه المنظمات الاجتماعية الأخرى، وتحولت بدلًا من ذلك إلى مجتمع إلزامي شامل قسري يشبه ما نسميه الدولة، لا يكاد يمكن تمييزه عنها في شموليته» (أوكلي ٢٠٠٦، ٩٤).

إذن فقد كان الوضع في الإمبراطورية الغربية اللاتينية الإفرنجية يتعارض مع نظيره السائد في الإمبراطورية الشرقية البيزنطية. صحيح أن الأباطرة الغربيين مثل قسطنطين، وكذلك الأباطرة الفرنجة أصحاب الإمبراطورية الرومانية المقدسة حكموا وفقًا لمبادئ الملكية المقدسة المحدودة والمقصورة مثل نظرائهم في الشرق، لكن برغم الاعتقاد بالاختيار والتوجيه الإلهي للأباطرة الغربيين، فإنهم لم يديروا أمور الأسرار المقدسة. كيف إذن تختلف افتراضات الإمبراطور الشرقي ليو الثالث الذي ذكَّر البابا بأنه «وإن كان إمبراطورًا فهو لم يزل كاهنًا»؟ (أوكلي ٢٠٠٦، ٧٩) ففي الغرب، كانت «الكهنوتية الملكية» في الكنيسة الرومانية هي السمة البارزة؛ لذا فقد صارت الكنيسة أساس «مَلَكية من نوع غير مسبوق؛ ملكية روحية» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٥٠)، بل وصل الأمر بفيجيس إلى زعمه أنه بهذه الطريقة، كان البابا أول من طالب بالحقوق الإلهية للملوك (فيجيس ١٩٩٨، ٢٩).

لكن رغم أن سلطة البابا في العصور الوسطى التي جمعت بين السلطتين الشرعية والقسرية تجاوزت سلطات الإمبراطور، فإن الممارسة الفعلية للطاعة والخضوع سبَّبا أزمات أعمق؛ لذا فمع أن البابا كانت له «سيادة على كل الملوك والأمراء»، كان هذا الشرط دائمًا عرضة للاعتراض الشديد؛ غالبًا من الناحية الفعلية إن لم يكن من حيث المذهب الجديد (فيجيس ١٩٩٨، ٣٧). ويخبرنا مثال ما بالكثير عن هذا الترتيب المضطرب؛ فقد أقال هنري الثالث الإمبراطور الروماني (١٠٣٩–١٠٥٦) ثلاثة «منافسين» على منصب البابا، ثم عين ثلاثة آخرين كان آخرهم من أبناء عمومته (أوكلي ٢٠٠٦، ١١١). لكن في استعراض مذهل للسلطة البابوية على الأباطرة الرومانيين، عُزل ابنه هنري الرابع (١٠٥٦–١١٠٦) في خلاف مع جريجوري السابع حول الحق في «تعيين» الأساقفة، فتاب هنري عن اعتراضه، والتمس من البابا أن يتراجع عن عزله بأن وقف في الثلوج ثلاثة أيام خارج بوابات قلعة كانوسا في يناير عام ١٠٧٧. وأخيرًا عيَّنه البابا من جديد، لكن بمجرد عودته واصل انتهاكاته! لذا فبينما يمكننا رؤية أن الباباوات كانوا يحكمون، فقد واجهوا بعض الصعوبات في ذلك نوعًا ما. وعكس هذا الترتيبات البنيوية المزدوجة التي اتُّفق عليها بين البابا وشارلمان. وخلال تلقيه لقب الإمبراطور من البابا، أكد شارلمان كذلك على «سلطته العليا» بجانب «واجبه لحماية الكنيسة، بل وإداراتها» (دومو ١٩٨٦أ، ٢٣–٥٩، ٤٩).

إن تجربة الحكم الدنيوي للباباوات في العصور الوسطى كان من شأنها أن تَسِم نظرتنا للسلطة والسياسة من بعد ذلك، ونتج عن تلك التجربة — في أكثر حالاتها تطرفًا

— أن رأى الفيلسوف السياسي الألماني اليميني كارل شميت أن الدين يحدد سياساتنا بالأساس:

> كل المفاهيم المحورية في نظرية الدولة هي الصورة العلمانية من المفاهيم اللاهوتية لأسباب لا تقتصر على تطورها التاريخي — الذي تحولت خلاله من اللاهوت إلى نظرية الدولة، وفيها مثلًا حلَّ المشرِّع الكلِّيُّ القدرة محل الرب الكلي القدرة — بل تشمل كذلك بِنْيتها المنهجة التي يعد الاعتراف بها ضروريًّا من أجل النظر في تلك المفاهيم من منظور علم الاجتماع (شميت ٢٠٠٥ب، ٣٦).

لكن بينما لا يوجد داعٍ لأن نبالغ بقدر ما بالغ شميت، يمكن لنا أن نعرف من فيجيس تحديدًا أن جانبًا كبيرًا من السياسة عندنا له جذور متأصلة في الدين؛ لذا فإن «العبارات الرنانة في إعلان الاستقلال الأمريكي أو كتاب حقوق الإنسان … ليست اكتشافًا جديدًا، بل هي وريثة كل العصور، ومستودع كل المشاعر والأفكار الخاصة بسبعين جيلًا من الثقافة» (فيجيس ١٩٩٨، ٣٠). فقواعد ممارسة السلطة القسرية، إن جاز التعبير، كُتبت على يد الباباوات بقدر ما كانت نتيجة الأعمال الإمبراطورية. إن واقع الحكم الدنيوي من قِبل مؤسسة أخروية من الناحية النظرية — كالكنيسة — قد ترك بصمته على تراث السيادة العملية والفكر السياسي في الغرب (أوكلي ١٩٩٦، ٦٠–١١٠، ٩٣).

(٨) ما تدين به المبادئ الدستورية لمجمع كونستانس

يمكن أن نجد مثالًا مدهشًا لهذا النفوذ الإكليركي على المؤسسات العلمانية الأساسية في المبادئ الدستورية. ومن أشهر الشواهد على تراث العلاقة الحميمة بين الكنيسة والدولة هو النفوذ الممجد لمجمع كونستانس (١٤١٤–١٤١٨)، وهو ما وصفه المؤرخ فرانسيس أوكلي بأنه «أشهر مجلس عام عقدته الكنيسة اللاتينية» (أوكلي ٢٠٠٣، ٢١). كان مجمع كونستانس الذي عُقد في الأصل لرفع الحرج الذي أصاب العالم المسيحي بوجود ثلاثة باباوات متنافسين في آنٍ واحد، وإنهاء الشقاق الغربي يحمل على عاتقه اتخاذ قرارات فاصلة. وأخيرًا في حلٍّ للخلاف بين المتنافسين الثلاثة لصالح بابا واحد، أصدر المجمع وثيقته الموجزة: المرسوم المقدس sacrosancta. وما يهمنا هو أن المؤرخين المعاصرين يعتبرون أن هذه الوثيقة الإكليركية أعلنت مبدأً أعطى أولوية للمبادئ الدستورية الإكليركية والعلمانية على حدٍّ سواء (سكينر ١٩٧٨، ١٢٣). فقد أكَّد

بيان المجمع النهائي على حقوقه في مقابل البابا؛ ومن ثم تحدَّى أي مفاهيم أولية للحكم تُرسِّخ للاستبداد سواء في الكنيسة أو — بكونه مثالًا يُتبع — في الدوائر العلمانية كذلك (فيجيس ١٩٩٨، ٣٦)، وصار المرسوم المقدس «في الوسط الديني دفاعًا من الدرجة الأولى عن حقوق الجماعة ضد مطالب الفرد» (أوزمنت ١٩٨٠، ١٥٧).

> يعلن مجمع كونستانس المقدس أولًا أنه انعقد شرعًا باسم الروح القدس، وأنه مجمع عام يمثل الكنيسة الكاثوليكية، وهو بذلك يستمد سلطته مباشرة من المسيح؛ وأن جميع الناس بكل مراتبهم وأوضاعهم — بما في ذلك البابا نفسه — قيد طاعته (بيتنسون ١٩٧٠، ١٩٢–١٩٣، ورد في أوزمنت ١٩٨٠، ١٥٦).

استمر فكر كونستانس وغيره من أمثلة ما يُسمى بالفكر «المجمعي» في القرن الخامس عشر رغم الانتكاسات وعودة السلطوية البابوية في العصور الحديثة؛ لدرجة أن ذلك «كان له تأثير واضح على المنظِّرين الدستوريين وأصحاب نظرية المقاومة في القرنين السادس عشر والسابع عشر» (أوكلي ١٩٩٦، ٦٠–١١٠، ٩٣).

يرى المتحمسون لكونستانس أن مرسوم المجلس حدَّد وضع البابا بأنه «حاكم دستوري بطريقة ما أو بأخرى» (أوكلي ٢٠٠٣، ٧٢)؛ وبذلك فقد مثَّل هذا المرسوم — بحسب أحد أشهر مؤرخي تلك الحقبة — شيئًا لا يقل عن أن يكون «أكثر الوثائق الرسمية ثورية في تاريخ العالم» (فيجيس ١٩٩٨، ٣٤)؛ فقد كانت تلك الوثيقة الصادرة من مجمع كونستانس — المرسوم المقدس — أول وثيقة رسمية تُثبت «حقوق الشعب» أو «السيادة الشعبية» في تاريخ الغرب. لقد كان المرسوم المقدس الصادر في أوائل القرن الخامس عشر قطعًا وثيقة «شعبوية» و«ديمقراطية»، كما كانت الوثيقة العظمى (ماجنا كارتا) «في المجال السياسي». وعلى المدى البعيد، أسست الإدارة المجلسية لمبدأ مفاده أن «الحق الإلهي» يكمن في الناس كذلك؛ أي إنه «يكمن في المملكة الروحية للمؤمنين» (أوكلي ١٩٦٢، ١–٣١، ٣١) ويعني هذا أيضًا أن المرسوم المقدس رغم أنه قد لا يكون إعلانًا مباشرًا لمفاهيمنا الحديثة عن الديمقراطية وحقوق الأفراد، كما كان إعلان الاستقلال الأمريكي وكتَّاب حقوق الإنسان، فإنه قد وجَّه دفة الأحداث في ذلك الاتجاه.

إذن فكل الأسباب تدعو للاعتقاد بأن الدروس المستفادة من مجمع كونستانس انتقلت إلى مؤسسي الجمهوريتين الأمريكية والفرنسية عن طريق أصحاب نظرية المقاومة والدستوريين في القرن السابع عشر. وكان ذلك «البرلماني القوي» ويليام برين البيوريتاني

(١٦٠٠–١٩٦٩) يذكر بصورة متكررة سابقة مجمع كونستانس في إطار جهوده للتأكيد على سيادة البرلمان على الادعاءات الاستبدادية لملك إنجلترا (أوكلي ٢٠٠٣، ٢٣٠). ويقول المؤرخون المعاصرون، بدءًا من ديل فان كِلي، الذي أرَّخ للينسينيين الفرنسيين وكوينتين سكينر الذي أرَّخ للمقاومة الكالفينية ومفكري الثورة؛ إن مجمع كونستانس مهَّد الطريق، وإن لم يكن على نحو مباشر، لمولد مفهومنا الحديث عن «الدستورية» (سكينر ١٩٧٨، ١٢٣).

إن اعتراف الباحثين الدستوريين — على الأقل — بالطبيعة الثورية للمبادئ الدستورية يؤكد تلك الأحكام التاريخية عن أهمية مجلس كونستانس. وتعليقًا على الطابع العملي للمذهب الدستوري الأمريكي، قال أحد أشهر دارسي القانون الدستوري الأمريكي حديثًا:

> إن الرفض الكامن في هيكلنا الدستوري للاستبداد ربما يجعل سياساتنا تبدو بلا مبادئ، لكنه شجَّع في معظم تاريخنا على عملية جمع المعلومات والتحليل والمناقشة التي تتيح لنا أن نتخذ قرارات أفضل — إن لم تكن مثالية — بشأن الوسائل المؤدية لغاياتنا، بل وبشأن غاياتنا نفسها كذلك (أوباما ٢٠٠٦، ٩٤).

إذن فالمبادئ الدستورية — ضمن تلك الرؤية — تحمل قيمة أستطيع القول إنها «دينية» مطلقة؛ حيث إنها تجسد «غايات» الحياة ذاتها؛ فالطبيعة المطلقة التي لا يرقى إليها شك لالتزام أمتنا بالمبادئ الدستورية دفعت نفس الرجل الذي أصبح فيما بعد الرئيس الرابع والأربعين للولايات المتحدة الأمريكية باراك أوباما إلى قوله: «أحيانًا ما أتصور أن عملي لا يختلف كثيرًا عن عمل أساتذة اللاهوت الذين كانوا يُدرِّسون في الحرم الجامعي» (أوباما ٢٠٠٦، ٨٥).

لا يسعني هنا سوى أن أذكر أن عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد يرفض — كما هو متوقع — أن ينسب للدين — وهو المسيحية في هذه الحالة — أي دور في تشكيل أفكارنا وكياناتنا السياسية. يقول أسد موجهًا سهام نقده إلى أحد أشد مؤيدي هذه الرؤية باعتراف الجميع؛ وهو كارل شميت: «من بين الأشياء التي أجد نفسي معترضًا عليها في أفكار كارل شميت عن اللاهوتية السياسية هي محاولته بيان أن كثيرًا من الأفكار السياسية العلمانية أفكار مسيحية في جوهرها» (سكوت ٢٠٠٦، ٢٤٣–٣٠٣، ٢٨٥)، إلا أنني أقول إنه ربما على أسد أن يكون أكثر انتباهًا للأصول الدينية لمؤسساتنا

السياسية الأمريكية الحديثة؛ إذ هل من المعقول حتى بعد تحقيق «الفصل الكبير» بين الدين والسياسة — بعد نزع «ذراعي» الدين والسياسة إحداهما عن الأخرى مؤخرًا — أن يكون كلٌّ من هاتين «الذراعين» — اللتين ارتبطتا إحداهما بالأخرى ارتباطًا وثيقًا زمنًا طويلًا — غريبة عن الأخرى تمامًا؟ (ليلا ٢٠٠٨) ينبغي أن يتَّضح أنه في ضوء نشأة بلدنا نتيجة لتحولات تاريخية تميز الحضارة الغربية، وفي ضوء تأثر الحضارة الغربية في جوانب مهمة بالمسيحية؛ فإن الأساس الذي نشأ عليه بلدنا يكاد لا يفارق تاريخه المسيحي-اللاتيني أو الغربي على الأقل.

لكن هنا تكمن الإشكالية بالتحديد، وحول هذه النقطة اندلعت بعض أشرس المعارك حول «الحروب الثقافية» الأمريكية؛ فبأي صورة يمكن أن يقال عن الولايات المتحدة إنها تدين للمسيحية بحيث تفرض علينا المواطنة التزامات يمكن القول إن لها جذورًا في تاريخ المسيحية في الغرب، وتُعرَّف في ضوء ذلك؟ وإن اتفقنا مع اليمين المسيحي، فلا يشفع أقل من إيمان كل الأمريكيين بالرب ليظلوا مخلصين لتأسيس الولايات المتحدة. فكما يقول اليمين المسيحي: ألا يحسم المسألة المعتقداتُ التوحيدية للمؤسسين التي جسدتها إشارة إعلان الاستقلال إلى «رب الطبيعة» و«الخالق»؟ من بين دلالات مجادلتي الحالية أن الخلاف حول علاقة السياسة لدينا بالدين في الولايات المتحدة تسير في الاتجاه الخاطئ، فاليمين المسيحي يبحث بحثًا في غيره موضعه عن دلائل على أهمية الدين في تأسيس الولايات المتحدة، فليست المعتقدات المسيحية الجوهرية هي التي ينبغي علينا أن نتأملها كي نفهم القيم السامية التي نشأت عليها أمتنا، إنما الحقائق التاريخية العرضية عن المسيحية اللاتينية — كالإدارة المجلسية — هي ما ينبغي أن ننظر فيه بحثًا عن أسباب إخلاصنا للمبادئ الدستورية الجمهورية. فالمسيحية كان يمكن أن تختلف كثيرًا عن كونها كيانًا مبنيًّا على المبادئ المجلسية النيابية. وفي الوقت الذي لا يمكن فيه تصور المسيحية من دون يسوع — أو التوحيد — وعدد من المعتقدات الأخرى، من الممكن تصورها دون انعقاد مجالس الكنيسة فيها، ومن دون اتخاذ أي قرارات من قِبل المجامع التي تمثل تقريبًا العضوية في الكنيسة بوصفها كيانًا جماعيًّا. لقد بذلت «البابوية السامية» كل ما في وسعها لتمحو الإدارة المجلسية التي سادت الألفية الأولى للتاريخ المسيحي من ذاكرة المسيحية الجمعية. ومسألة أن «البابوية السامية» فشلت في عملية المحو هذه، وكذلك مسألة أن الإدارة المجلسية تمثل جوهر التراث الإصلاحي، وكذلك قاطرة ريادة الكاثوليكية الرومانية التقدمية — متجسدة في المقاومين من أمثال

اللاهوتي السويسري هانز كونج — كلتاهما تدلان على الطبيعة السياسية لهذا الصراع الجاري من أجل تعريف طبيعة السيادة في الكنيسة (كونج ٢٠٠٧).

لذا فإن القول — كما فعلتُ أنا — بأن السياسة تبدو عليها بصمة الماضي لأنها مستمدة من المجامع المسيحية لا يُلزم أي فرد باعتناق أي معتقد مسيحي جوهري، بل يعني ذلك الاعتراف بالتحولات التاريخية المؤسسية الملموسة التي أنتجت سياستنا الدستورية والنيابية. لطالما استغل الأوتوقراطيون النموذج النمطي الذي يضفي الشرعية على الاستبدادية البابوية ليرسخوا استبدادهم الذاتي. وفي ضوء ما ذكرته، يمكن إذن للملتزمين بأشكال الحكم الدستورية والجمهورية أن يثقوا بأن الاستعانة بتاريخ المسيحية اللاتينية يمكن كذلك أن يدعم المؤسسات السياسية الديمقراطية. وبدلًا من أن يجعلنا ذلك مسيحيين جميعًا، ينبغي أن يصنع منا جميعًا مؤرخين، بل وأضيف مؤرخين للدين. ومن هذا المنطلق، فإن استيعاب كيف ولماذا لا يمكن فصل السياسة عن الدين لا يفرض أي التزام ديني، بل لا يستلزم سوى الإيمان بحقيقة التحولات والمؤسسات التاريخية، فإقرار الابتكارات الحديثة لا يتطلب إنكار الأسس القديمة. وهذا أحد أسباب عدم صحة القول بأن السياسة مستقلة بذاتها ومتحررة — في حالتنا — من الدين.

(٩) خروج السياسة من رحم الدين

لكن هذا يضعنا أمام تساؤل يتعلق بالكيفية التي فصلت بها السياسة نفسها عن اللاهوت، فإن كانت العصور الوسطى تتميز بالتداخل أو الاختلاط بين ما هو دنيوي وما هو أخروي، بين الإمبراطورية والكنيسة، وبين السلطتين الشرعية والقسرية للملك وللكهنوت، فكيف حدث الانفصال بين المؤسستين بطريقة نعتبرها الآن طبيعية أو عادية؟ ما الشيء الذي كان حدوثه حتميًّا بالنسبة لهؤلاء الذين شعروا بأن مؤسسة مثل الكنيسة ينبغي إبعادها لإفساح المجال للمؤسسات المدنية المستقلة عنها؟ ما هي إذن الأحداث والظروف التي أوحت بوجود عالم قائم بذاته اسمه السياسة؛ عالم يحتكر السلطة القسرية واستخدام القوة وغير ذلك؟ كيف ظهرت مفاهيم «السياسة» وما هو «سياسي»؟ ما الذي أتاح ظهور الفكر المميِّز لمكيافيلي ولوثر وهوبز وروسو كما حدث؟ ما الذي أتاح حصرهم للدين — كما رأينا سالفًا في «استقصائنا لمفهوم الدين» — في النطاق «الخاص» أو الشخصي أو الداخلي؟ وما الذي بموازاة ذلك جعل تأكيدهم على ما هو سياسي، والذي يُفهم باعتباره تمجيدًا للسلطة وصولًا بها إلى مستوى السلطة القسرية،

وكذلك تأكيدهم على نموذج الصراع بوصفه الصورة الأسمى للحياة الاجتماعية والعامة؛ مردهما بالضرورة إلى فكرهم؟ كيف إذن ظهرت الفكرة المثالية لاستقلال السياسة بذاتها التي افترضتها وعززتها نظرتهم؟

يعني هذا أيضًا أن نطرح السؤال الأكثر تناقضًا، وهو: كيف خرج «دين الدولة» من رحم دين الكنيسة وحل محله؟ كيف — رغم المحاولات المقصودة من قِبل العديد من مفكري العصر السياسيين الرامية إلى تطهير المجال العام من الدين — عاد الدين بغير قصد إلى الظهور تحت اسم «السياسة»؟ كيف أنهم برغم محاولاتهم الرامية إلى عزل الدين في نطاق الضمير الفردي الداخلي والخاص لم يتمكنوا إلا من تقديس السياسة، ربما على عكس ما أرادوا؟ كيف برغم محاولاتهم استبعاد ما هو مقدس من الحياة العامة لم ينجحوا إلا في نقل «هالة القدسية» مما هو إكليركي إلى «السيادة الدنيوية» دون علم؟ (فيجيس ١٩٩٨، ٧٢) كيف اتسمت السلطة المدنية بكثير من السمات البارزة للمؤسسات الإكليركية كالكنيسة برغم جهود الكثيرين المضنية لمنع حدوث ذلك؟ كيف وصل الأمر بالدولة حد أن تشعر بأنه من «الطبيعي» أن «تُعلي من شأن المجتمع المنظم بناءً على ولاء أعضائه»؟ (فيجيس ١٩٩٨، ٩٦) كيف أصبحت الدولة تستحق «الفداء»، بل وفي حالات عديدة أسمى من الدين، حتى وإن أدَّت نفس الدور الذي كان يؤديه الدين في وقت ما؟ لماذا صارت سلطتها الشرعية على الحياة والموت غير قابلة للنقاش على نحو شبه تام، مثل أي بيان صادر عن الفاتيكان بمقتضى السلطة المطلقة؟ كيف لمؤسسة دنيوية في العادة أن تكتسي مثلًا بصبغة دينية بأن صارت مركز الطاعة المطلقة؟ كيف احتكرت الدولة القومية هي الأخرى لنفسها استخدام السلطة القسرية — القوة والعنف — دون وجه حق؟ كيف إذن مهَّدت الحصانة المطلقة لوحدة الدين الطريق لافتراض وحدة الدولة، وقدسية حدودها، ووحدة أراضيها، وافتراض الحظر المطلق لوجود «دولة داخل الدولة» وهكذا؟

(١٠) مكيافيلي ولوثر: إسهامات محورية في استقلال السياسة

تكمن الإجابات عن هذه السلسلة الطويلة من التساؤلات جزئيًّا في سلسلة طويلة هي الأخرى من الدروس المستفادة من قمع القيم التي أكد عليها مجمع كونستانس (١٤١٤–١٤١٨). ويتجاوز تفصيل التاريخ الكامل لهذا التحول في التاريخ الغربي نطاق

هذا الكتاب. وفي هذه الحكاية يؤدي توما الأكويني، وكالفن، وويليام الأوكامي، ولوك، وجروتيوس، وبوفندورف، واليسوعيون وغيرهم أدوارًا مهمة. سيتطلب الأمر تأليف كتاب آخر ليوفيهم جميعًا حقهم، لكني في المقابل أختار أن أركز على بعض اللحظات الفارقة في الحكاية. وبينما يعد تضخيم ردود الفعل على فشل مجمع كونستانس تسطيحًا شديدًا للأمور، فإن مطالبتنا هنا بتحديد بعض العوامل التي فرضت ظهور ما هو سياسي تتمتع بدرجة كبيرة من المصداقية. اسمحوا لي بأن أسلط الضوء على بعض أبرز النقاط الفارقة في الطريق الموصل إلى افتراض استقلال السياسة عن طريق الإشارة باختصار إلى صور المفكرين الكبار الذين برز اسمهم في سياق هذا التحول في وعي الغرب. وهنا أخصُّ مكيافيلي ولوثر بالحديث باعتبارهما قدَّما إسهامات كبيرة في فكرة استقلالية السياسة، وكذلك — للمفارقة — قدسيتها الملازمة لها.

لنبدأ إذن بمكيافيلي. يظهر مكيافيلي، وفقًا للروايات المعروفة، بصورة العبقري الشرير الذي يتصرف انطلاقًا من دوافع غير معلومة المصدر. والآن نعرف عنه ما هو أفضل من ذلك بفضل عدد من الباحثين (برلين ١٩٧٩، ٢٥–٧٩)؛ إذ يقول بعضهم إنه ربما استمد نماذجه للاستبداد في كتاب «الأمير» من الأنظمة الاستبدادية القائمة سلفًا، فهل من غير المنطقي أن نظن أن مكيافيلي ربما ألهمته الكنيسة المستبدة ذاتها؟ ربما ظن مكيافيلي أن ظهور «نموذج استبدادي جديد» كان مناسبًا؛ لأنه رأى خلال سحق المبادئ الدستورية لمجمع كونستانس أن الكنيسة — من بين غيرها من المؤسسات التي عرفها — أظهرت كيف يكون الاستبداد (دومو ١٩٨٦ب، ٦٠–١٠٣، ٧١)، لكن أيًّا كان مصدر أفكار مكيافيلي، فإن كتاب «الأمير» برهن بجرأة على أن مجال السياسة القائم بذاته كان مستقلًّا عن الدين أو الأخلاق، فمن خلال الحكم بمبدأ «أسباب الدولة» السامي وحده، يمكن للحاكم أن يأمل في الحفاظ على مملكته، فمحاولة إدارة الدولة بمبادئ المسيحية المتعلقة بالفرد لن تأتي إلا بالخراب عليها. وفي زماننا الحالي تذكر هذه المشاعر بنبرة مألوفة، فبجانب مفهوم «دوافع الدولة السياسية» يبرز مفهوم «الدولة» بوصفها كيانًا منفصلًا هي ذاتها ومميزًا في وجوده. يقول كوينتين سكينر إننا بدأنا نرى في أعمال مكيافيلي ظهور فكرة «الدولة» state من كلمة state؛ بمعنى وضع الحاكم وحالته. ويوضِّح مكيافيلي بتكوُّن هذا المفهوم لـ «الدولة» فكرة ظهور مفهوم السياسة «بمعنًى معاصر معترف به» (سكينر ١٩٧٨، ٣٥٤). لكن تيم فيتزجيرالد يشير

مستشهدًا بسكينر إلى أنه ينبغي علينا أن نبحث عند المفكر الإنساني الفرنسي جان بودان عن تفسير «لتَشَكُّل مفهوم الدولة باعتبارها مركزًا للسلطة التي يمكن وضعها في إطار مؤسسي بطرق عدة، بحيث تحتفظ بسيادتها على كلٍّ من رعاياها وحكامها وتتميز عليهم» (سكينر ١٩٧٨، ٣٥٦).

انظر مثلًا كيف يُصرِّح الفيلسوف السياسي وعميد «الواقعية السياسية» هانز مورجنثاو برأي يحمل طابعَ مكيافيلي بامتياز، فيما يخص دور القيم الأخلاقية المسيحية في السياسة المعاصرة:

> تظهر الإشكالية الأخلاقية في السياسة نتيجة التناقض بين الأوامر الواردة في التعاليم المسيحية، والمثل الأخلاقية المسيحية من ناحية، وبين متطلبات النجاح السياسي من ناحية أخرى. فمن المستحيل — إن أمكنني أن أقول بعبارات قوية ومبالغ فيها نوعًا ما — أن تكون سياسيًّا ناجحًا، ومسيحيًّا متدينًا (مورجنثاو ١٩٦٢، ٩٧–١١٠، ١٠٢).

ينبغي إذن أن تنبني القرارات السياسية على أساس السياسة وحدها وليس على أساس الدين، فالقوة القسرية لا تعرف حدودًا سوى القوى المضادة، أو بعض الحسابات الواعية للمصلحة العائدة من وراء تحجيم استخدام السلطة القسرية، فالسياسة إذن كانت مستقلة عن الأخلاق أو الدين، وكانت تخضع لقواعدها الخاصة — القواعد التي تحكم لعبة التلاعب والقوة القسرية والمراوغة التي تحقق الاستفادة — قواعد الهيمنة باعتبارها قيمة في ذاتها.

قد يُنظر لتوماس هوبز من تلك الزاوية على أنه أضاف لمسته الخاصة على كثير مما يرمز إليه مكيافيلي، وخاصة هوسه بالسياسة، فنحن — عند هوبز — لا نميل لأن نكون كائنات اجتماعية إلا على «المستوى السياسي». وقد تحولنا إلى هذه الكائنات الاجتماعية نتيجة السلطة القسرية «للحاكم السامي». إن الحاكم عند هوبز يضمن أن «تقتصر الاجتماعيات على السياسة» (دومو ١٩٨٦ب، ٦٠–١٠٣، ٨٤–٨٥)، والنتيجة العامة لتسيُّد السياسة على باقي مجالات الحياة — وفيها الدين — هي ترقية السياسة إلى المكانة التي احتلها الدين من قبلُ في المجتمع بأكمله. وتصبح «السلطة القسرية» هي القيمة الأسمى، متجسدة في جوهر الدولة، بما أن الدولة هي وحدها ما يحتكر القوة القسرية (سيلتيل ٢٠٠٥، ١٠٩). ومرة أخرى، يستحضر مورجنثاو من ثم مفكرًا

تاريخيًّا آخر — مثل هوبز — في عصرنا الحاضر لتوضيح نظريته «الواقعية» عن السياسة:

> أرى من الصعب جدًّا أن تكون مسيحيًّا يعمل في السياسة؛ لأن هدف الإنسان في السياسة هو الهيمنة على إنسان آخر، أي استخدام إنسان ما كالآلة، بوصفه وسيلة لتحقيق غايات شخصية. وهذا إنكار صريح للأخلاق اليهودية المسيحية، فالفعل السياسي يتعارض بصورة شديدة جدًّا مع القيم الأخلاقية المسيحية، ويتعارض معها بكيفية لا توجد في الفعل غير السياسي (مورجنثاو ١٩٦٢، ٩٧–١١٠، ١١١).

هذا يكفي أي شخص على درجة من الحمق تجعله يظن أن قيم المحبة والخير المسيحية يمكن أن تكون ذات قيمة في الحكم.

ننتقل بعد ذلك إلى لوثر، فنظرًا إلى أن اتحاد الهيمنة البابوية والإمبراطورية كان السبب في كبت الروح المجلسية في مجمع كونستانس، فإن رد الفعل عليه قد يكون ذا تبعات كبيرة، أهمها شراء مارتن لوثر لحرية السياسة على حساب قمع الجانب الإكليركي. لقد توازى رد الفعل على فكرة سمو الكنيسة مع تأكيد لوثر في المقابل على استقلال الدولة عن السلطة البابوية واستقلالها عن أي سلطة في الوقت المناسب، فالمجال السياسي كان مستقلًّا؛ لأن الحاكم كان لا يخضع لسلطة الكنيسة الشرعية ولا القسرية (فيجيس ١٩٩٨، ٦٧)، وبذلك حطَّم لوثر مبدأ «السيفين» الذي استخدمته الإمبراطورية والكنيسة كلتاهما لتمارسا السلطة القسرية طبقًا لنهج العصور الوسطى. وفي المقابل، سعى لوثر لتأسيس «حاكم إلهي» له الحق في امتلاك سلطة ممارسة القوة القسرية (فيجيس ١٩٩٨، ٦٥).

وفي الوقت الذي كان يحرِّر فيه لوثر الحاكم من هيمنة البابا، كان يرفع الحاكم والدولة إلى مستويات كانت مقصورة من قبلُ على البابا والكنيسة، إلى مستوى الحق الإلهي والاستبداد. واتفاقًا مع هذا الرأي، يقول كوينتين سكينر «لا شك في أن التأثير الأهم لنظرية لوثر السياسية في أوائل عصور أوروبا الحديثة يكمن في اتجاه تشجيع ظهور الأنظمة الملكية الاستبدادية والموحدة وشرعنتها» (سكينر ١٩٧٨). ومن هذا المنطلق، فإن عقيدة الحق الإلهي للملوك الكامنة في فكر لوثر وصلت لدرجة التأكيد على السيادة المطلقة على الجانب الإكليركي؛ إذ زعمت أن سلطة الحاكم مستمدة مباشرة من الرب،

وبهذا فإن «المجتمع السياسي» له «حق ذاتي» في الوجود على هذا النحو. ولا يوجد الكثير من التأكيدات على استقلالية السياسة بذاتها (وسيادتها) فيما عدا لوثر. ويخلُص فيجيس إلى قوله إن ميراث لوثر السياسي لا يقتصر على جانب المبادئ، بل يتجاوزه إلى سيادة صورة معينة من الكيانات الاجتماعية — الدولة أو المجتمع السياسي — أي «الوحدة والشمولية والشرعية الجوهرية للدولة الإقليمية ذات السيادة، وإنكار كل أشكال الحياة الاجتماعية العابرة للحدود أو المستقلة» (فيجيس ١٩٩٨، ٧٠)، فالحاكم أصبح يملك «سيف المدنية»، وهو والدولة لا يخضعان لأيٍّ من الكيانات الإنسانية الأخرى، ويستقلان عنها؛ فهما يخضعان للرب مباشرة (فيجيس ١٩٩٨، ٦٣).

لكن إذا كانت الدولة قد أصبحت تهيمن على المجال العام حاليًّا، فربما نسترجع ما ذكرناه آنفًا عما حدث للدين، فإجابة لوثر بسيطة وقوية من ناحية المنطق الذي طرحه، فالدين يغادر «الساحة العامة» ويصير شأنًا خاصًّا وشخصيًّا يتعلق بالضمير ومقتصرًا على الكنيسة؛ فهو شيء يُمارَس إما في داخل الإنسان وإما مع غيره في خصوصية حميمية ضمن رفقة الكنيسة، لكن في أيام الأحد فقط. ولا نخرج من هذا بأقل من «الساحة العامة المجردة» التي أدى إليها في الأساس النقد الموجَّه إليها من القس ريتشارد جون نيوهاوس المتحول عن اللوثرية (نيوهاوس ١٩٨٤). فالمقابل «لإبراز» لوثر للدولة — إن جاز التعبير — هو أن «يختفي» الدين؛ بمعنى أن يصير الدين أمرًا داخليًّا في الأساس — أي مسألة تتعلق بالضمير الذاتي — من دون حق في أن يكون له صوت في «المجال العام»، أو أن يصير «منفصلًا» عن الدولة والسلطة (فيجيس ١٩٩٨، ٦٨)، فالدين — باعتباره كيانًا اجتماعيًّا — يغادر عالم السياسة في «المجال العام» ويترك للحاكم مسئولية الدين، «فكل السلطة القسرية يخولها للحاكم الحق الإلهي؛ إذ يُعهد إليه بسلطة الدولة المطلقة، فلا يمكن لأي مؤسسة أخرى منفصلة أن توجد إلا بأمره أو بتكليف منه ... ولا ينبغي أن تقوم أي كيانات اجتماعية حقيقية بخلاف الدولة» (فيجيس ١٩٩٨، ٦٩).

ويمكننا فيما يتعلق بخصخصة لوثر للدين وقصره على المجال الفردي وتأليهه للدولة أن نرى روسو يخطو خطوة أبعد، فرغم أن روسو يطوِّر بالفعل فكرة «الدين المدني»؛ ومن ثم يضع الدين على ما يبدو في مكانه الصحيح في «المجال العام»، فإن مصدر ذلك الدين ليس الرب الأعلى في الأديان السماوية، بل هو نوع من التعبير عن الإرادة العامة، أي صوت «الناس». إذن ربما يكون الناس أفرادًا بطبيعتهم، لكنهم ليسوا كائنات اجتماعية، لكن بمجرد «إقرار» عقد اجتماعي كما تم، فإن الإرادة العامة المتجسدة

فيه تخلق محصلة كلية من مجموع الإرادات الإنسانية المحتمل جموحها. وهذه المحصلة وحدها — المعروفة باسم «الناس» — تتمتع بالسيادة، والسياسة هي المتحدث بلسانها في العالم. وبما أنه لا توجد أي سلطة أعلى من الإرادة العامة، فهي تتمتع بسموٍّ يماثل ما كان يتمتع به الحاكم في تصور هوبز للكيان الاجتماعي المرتب بصورة سليمة. وفي كلتا الحالتين — كما الحال مع مكيافيلي ولوثر — تبرز السياسة قائمة بذاتها وسامية.

(١١) خطأ فوكو الثاني: «كل شيء سياسي»

أشرت منذ قليل إلى أن استقصاء «السياسة» في الغرب يكشف عن أن ما نعتبره سياسيًّا شكَّله — بل وحدد معالمه — تاريخ شديد الخصوصية. يجعل هذا من الصعب — إن لم يكن من المستحيل — أن نتفق مع أمثال هانز مورجنثاو، الذي يؤكد استقلالية السياسة بذاتها عن جميع الأنشطة والمعايير الاجتماعية الأخرى، بل وعن الفروق التاريخية كذلك. وفي المقابل، أشرت إلى أنه علينا أن نؤرخ تلك «السياسة» التي اشتُهرت باستقلالها ذاتيًّا، فالسياسة كانت مجالًا ناشئًا في الغرب. ومن الممكن كذلك في المستقبل أن تفقد استقلاليتها الناشئة، بمعنى اعتبارها خاضعة لغيرها من مجالات السلوك الإنساني كالدين والاقتصاد، أو تتأثر سلبًا بها. فهل النُّخب الدينية أو الثيوقراطية سوى مشروعات ينطوي الدين فيها على الاعتبارات السياسية البحتة و/أو يوجهها، مثلما الحال في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؟ من أبرز شكاوى اليسار هو أن تلك التسوية تحققت بالفعل، فهم يرون أن حرية السوق في المجتمعات الليبرالية دُفع ثمنها عن طريق السيطرة السياسية. فالسوق ربما تكون مستقلة، لكن السياسة فقدت استقلاليتها. مع ذلك، لا أنكر أن السياسة تتمتع ببعض التميز، حتى في ظل تداخلها مع الجوانب الأخرى في العالم الإنساني. إذن من المنطقي مثلًا أن نتحدث عن كلٍّ من السلطة الشرعية السياسية والسلطة الشرعية الدينية بما أنهما تختصان بمجالَي السياسة والدين كليهما، لكن استقلال السياسة بذاتها يبقى مسألة متوقفة على تاريخنا.

وبينما يوجد اتفاق شائع على أن السياسة تتضمن بالضرورة شئون الدولة، فإن البعض قالوا إن هذا توصيف محدود أكثر من اللازم. فماذا لو عُدنا إلى إحدى «النقاط الست» لمورجنثاو وتبَنَّينا شيئًا يصطبغ بصبغة رأيه القائل إن «السياسة — كالمجتمع بصفة عامة — تحكمها قوانين موضوعية لها جذورها في الطبيعة الإنسانية ...» وإن «قوانين السياسة منذ أن سعت الفلسفة القديمة في الصين والهند واليونان لاكتشافها

لم تتغير»؟ (مورجنثاو ١٩٦٥، ٤) إن فعَلْنا ذلك فسوف نُعمم السياسة لتشمل كل نطاق الأفعال الإنسانية، ولن نهتم كثيرًا بأشياء مثل ظهور الدولة القومية مثلًا، وتحوُّل الكنيسة إلى الدولة، وتقييد الدين بالدوائر الخاصة بينما تهيمن الدولة على المجال العام، وهكذا.

وهذا — من وجهة نظر سلبية — ما يؤدي إليه فكر ميشيل فوكو عمليًّا؛ إذ يرى فوكو أن «فائدة التركيز على الدولة قد استُنفدت» (فوكو ١٩٧٧ب، ١٨٣–١٩٣، ١٨٨). ومن زاوية أكثر إيجابية، قد يقول فوكو: إنه يسعى لإعادة تعريف وإثراء ما نقصده بوصف «السياسة». إذن فهو يقول إننا «نُسطِّح قضية السلطة إن لم نستعرضها إلا من جانب التشريع والدستور، من منظور الدولة وأجهزتها فحسب» (فوكو ١٩٧٧أ، ١٤٦–١٦٥، ١٥٨). وبدلًا من الانشغال بالجذور الدينية للدولة — كما فعلت — يفضل فوكو أن ينظر للسياسة باعتبارها متضمنة «مجموعة من القوانين الأكثر تشابكًا ووحدة وتغلغلًا» (فوكو ١٩٧٧أ، ١٤٦–١٦٥، ١٥٨). ويسعى فوكو لرسم خريطة لـ «مجموعة علاقات القوة في المجتمع»؛ فهو يُعرِّف «السياسة» من منظوره الواسع بأنها «استراتيجية لتنسيق تلك العلاقات وإدارتها». ومن هذا المنطلق فإن:

> كل رابطة قوة تتضمن رابطة سلطة في جميع الأوقات ... وكل رابطة سلطة تتجسد باعتبارها نتيجة لها، بل شرطًا لإمكان وجود مجال سياسي تكون هي جزءًا منه، فالقول إن «كل شيء سياسي» يؤكد على الوجود الشمولي لعلاقات القوة وملازمتها المجال السياسي (فوكو ١٩٧٧ب، ١٨٣–١٩٣، ١٨٩).

لكن المفارقة تكمن في أن اعتبار فوكو أن كل شيء سياسي لا يزيد مفهومه عن السياسة إلا شدة وتفاقمًا، فالسياسة عنده لا ترتبط بالدول ولا بالكيانات السياسية، بل ترتبط بـ «الفاشية المصغرة في الحياة اليومية»، والسياسة عند فوكو — في نطاقها المختزل — لا تقلل حدَّة وضراوة الصراعات فيها، فالسلطة والسياسة والحرب إذن عند فوكو هي جوانب مختلفة من الشيء ذاته:

> كل الصراعات السياسية، والصراعات على السلطة، أو التي توظف السلطة، أو التي تنشب في سبيلها، والتغيرات في علاقات القوة، وتفضيل نزعات معينة، والتعزيزات، وغير ذلك مما يجري في إطار السلام الأهلي لا ينبغي أن تُفسَّر بشيء سوى بأنها استمرار للحرب (فوكو ١٩٨٠، ٩٠).

وتلزم تلك النظرة فوكو بتبني ما يقر هو بأنه «انعكاس لمقولة كلاوزفيتز المأثورة»، فبينما يرى كلاوزفيتز أن «الحرب سعي وراء السياسة بوسائل أخرى»، يرى فوكو أن «السياسة سعي وراء الحرب بوسائل أخرى» (فوكو ١٩٨٠، ٩٠)، فنطاق السلطة كله عند فوكو ينحصر إذن فيما هو سياسي، وما هو حربي الطابع في نهاية المطاف، «فدور السلطة السياسية دومًا ... هو إعادة خلق هذه الرابطة (الحرب) عن طريق نوع من الحرب غير المعلنة» (فوكو ١٩٨٠، ٩٠). يرى فوكو إذن أن المعنى الحقيقي «للسياسة» هو «دعم اختلال توازن القوى المشهود في الحروب وتعزيزه ...» (فوكو ١٩٨٠، ٩٠)، وعلى عكس المعاني غير الواضحة التي رأيناها سمةً لكل من «الدين» و«السلطة»، فإن فكرة فوكو عن السياسة والسلطة لا يمكن أن تكون أكثر دقة.

إن تصورات فوكو للسلطة والسياسة باعتبارهما نتاج «نقاط لا حصر لها» و«شبكات» متداخلة من القوة لها قيمتها؛ ففوكو يدفعنا بها إلى ملاحظة أشكال الصراع الخفية التي تؤثر على الحياة في العالم، ويكون ذلك في الغالب على مستوًى حميمي جدًّا كما في الجنس، لكن تحويل الانتباه بعيدًا عن الدولة له مساوئه؛ إذ يرى النقاد مثل مايكل والزر أن تحويل فوكو النظر من الدولة إلى مستوى «الفاشية المصغرة في الحياة اليومية» يتجاهل حقيقة هي أن «النظام السياسي، أو الدولة ذات السيادة» التي نعيش تحت مظلتها تحدد — بعدة صور — ظروف الحياة اليومية، فوالزر وأنا نسعى لكشف الكيفية التي تمثل بها الأمة السياق المطلق للمعنى والانتماء للأفراد، وكيف تؤدي الدولة دورًا في التأثير في خيارات علاقاتنا الأكثر حميمية، فكما يقول والزر:

> لأن الدولة هي ما يحدد الإطار العام الذي تعمل ضمنه كل المؤسسات النظامية، فالدولة هي ما يفتح الباب أو يوصده أمام احتمال وجود مقاومة داخلية، وتسعى الفواعل في كل مؤسسة نظامية بالطبع لتوسيع مجالها، وزيادة سلطاتها وصلاحياتها. وفي النهاية، وحدها سلطة الدولة هي ما يمكن أن يوقفها، فكل عمل داخلي مقاوِم هو مدعاة للتدخل السياسي أو القانوني من المركز (والزر ١٩٨٦، ٥١–٦٨، ٦٦).

ينبغي أن يتضح من تناولي لعلاقات الإمبراطورية والكنيسة، ووضعي في الحسبان نشأة السياسة، أنني أنضم إلى فريق والزر في ظل اختلاف الأولويات هذا؛ إذ لا يمكننا مثلًا أن نستوعب شيئًا محوريًّا في عالم اليوم بقدر فكرة العلمانية — أي كيف يُقصَر الدين على

العالم الخاص، ويُستبعد من النطاق العلماني «المجال العام» — ما لم ننظر إلى السياسة على مستوى الدولة. وإذا أخذنا بمنطق فوكو، فلا يمكننا أن نفهم جوانب الحياة التي نعيشها على مستوًى قريب كتصنيف العام/الخاص في حد ذاته ما لم نفهم كيف جعله التاريخ كذلك. وهذا أقل الأسباب التي تدفعنا لأن نتجاوز الفكرة القائلة بأن «كل شيء سياسي» إلى فهم السياسة ذاتها.

(١٢) الفاشية الخفية في فكرة أن كل شيء سياسي

سبب آخر يدعونا لأن نقاوم الاعتقاد بأن كل شيء سياسي، وأن السياسة هي الحرب بالأساس، وذلك هو الأسوأ. يتمثل هذا السبب في أن هذا الاعتقاد يعجز تمامًا عن إدراك المخاطر التي يتضمنها؛ إذ إننا نتصور أن هذا الشعور يمكن السيطرة عليه لصالح الأغراض التقدمية «النافعة» التي نفضِّلها. ونظن أن الكشف عن توغل السياسة في صورة الفاشية المصغرة في الحياة اليومية سيساعد على تحقيق الأهداف الليبرالية ويحرض عليها. وهذا ما سيحدث في الكثير والكثير من الحالات. إلا أنه ينبغي أن نذكر أنفسنا بأن الآراء النقدية المتعلقة بالليبرالية التي تمثل جانبًا مهمًّا في الفكر الليبرالي — كآراء طلال أسد وميشيل فوكو مثلًا — ربما لا يكون من السهل احتواؤها. في الواقع، كانت الآراء النقدية المتعلقة بالليبرالية من صلب الفكر النازي كنظام شمولي أُسس على هذا النحو. وهنا ينبغي الانتباه لكلمات الفيلسوف القانوني اليميني الألماني كارل شميت؛ فشميت يقول في تصريح مثير للفكر: «نادرًا ما يجد الفرد تعريفًا واضحًا لما هو سياسي» (شميت ٢٠٠٥أ، ٢٠)، إلا أن أي تردد نتجت عنه هذه العبارة لم يدم طويلًا، فشميت لا يكتفي بتَقَبُّله السياسة بكل جوارحه، بل يضع في قلبها نموذج السياسة باعتبارها حربًا، «فالسلطة القسرية» تمثل قيمته الأساسية. «إن التمييز السياسي الدقيق الذي يمكن أن تُختزل فيه الأفعال والدوافع السياسية هو التمييز بين الصديق والعدو» على حد قول شميت (شميت ٢٠٠٥أ، ٢٦)، فشميت باحتفائه بفكرة أن السياسة نوع من الممارسة الدموية يعبر عن ازدرائه لليبرالية، كما قد توحي بذلك صِلاته بالاشتراكية الوطنية في ثلاثينيات القرن العشرين. إذن فشميت يطلق العِنان لشعوره باحتقار ما يُسمى بـ «السياسة البرجوازية»؛ سياسة التسويات والمفاوضات البرلمانية، فالسياسة لا يمكن ترويضها بهذا الشكل؛ لأنها عبارة عن التحيز لطرف دون آخر. يرى شميت أن السياسة هي «إمكانية الموت في سبيل السمة المحددة التي تميز الإنسان» (سترونج ٢٠٠٧، ٩–٢١، ١٦)،

فَحِصُّ «الجماعة» القوي ضروري للسياسة السليمة، حتى يمكن تعميق المواجهة بين الصديق والعدو للحد الأقصى. وبناءً على نموذج الصراع الضروري لمفهوم شميت عن السياسة، فهو يعلن أن «مفهوم العدو يحمل في طياته احتمال المواجهة الدائم» (شميت ٢٠٠٥أ، ٣٢)، ويضيف شميت على نحو مخيف: «إن العالم الذي يتلاشى فيه احتمال الحرب، العالم المسالم تمامًا، هو عالم لا فرق فيه بين الصديق والعدو؛ ومن ثمَّ لا سياسة فيه» (شميت ٢٠٠٥أ، ٣٥). فشميت لا يريد لأي جزء من العالم أن يخلو من السياسة، بل هو يؤيد على نحو فاعل وجود عالم يكون كل ما فيه سياسيًّا.

(١٣) العام والخاص: لا يوجد خطٌّ فاصل

مهما كان توسيع فوكو لمعنى «السياسة» خلَّاقًا وكاشفًا، أظن أنه انحرف كثيرًا ليتحول إلى نموذج للصراع في الحياة الإنسانية، وربما تجاهل خلال ذلك بعض خيوط البحث المهمة، فالحياة مستمرة من بعد فوكو، ويعتمد عيشها كثيرًا على استقصاء المفهومين اللذين لم يستقصهما فوكو؛ وهما «السلطة» و«السياسة»؛ لذا بينما أتاحت سهولة وشيوع حديثنا بطريقة غير مدروسة عن مفاهيم مثل «السلطة» و«السياسة» مجالًا مفتوحًا لجميع صور العمل التحرري، فإننا ندفع ثمن انفتاحها المفاهيمي، فعندما يشمل مفهوم «السلطة» — كما ذكرتُ في الفصل السابق — كل شيء بَدءًا «بالوكالة» في الطرف الأدنى من المؤشر، وحتى «الهيمنة» في الطرف الأقصى، فهل نتحدث في الحقيقة عن شيء واحد؟ وبالمثل عندما نعتبر أن السياسة تتعلق تقريبًا بكل شيء تطلع عليه الشمس، فهل نحن من نفس المنطلق نفكِّر على نحو أكثر وضوحًا، أو في الواقع على نحو أقل خطورة كما توحي إشارتي لكارل شميت؟ فعندما يُختزل المجال الاجتماعي في السياسة مستبعِدًا — على سبيل المثال — مجال المجتمع المدني، فنحن في قبضة هيمنةٍ إمبرياليةٍ على تفكيرنا.

ما الذي ينعكس في النهاية على آفاق الحياة الإنسانية وسماتها. إن تمسكنا بالعبارة التي نسمعها كثيرًا القائلة بأن «الأمور الخاصة تدخل ضمن السياسة»؟ وفي الوقت الذي سيختلف فيه ما يُعتبر «عامًّا» و«خاصًّا» باختلاف الظروف. ماذا يحدث إن تخلينا عن التمييز الذي يفرضه علينا الشعار القائل بأن «الأمور الخاصة تدخل ضمن السياسة»؟ كيف سيتأثر أسلوب حياتنا المرغوب إن تحولت بعض الجوانب التي تُعتبر «خاصة» إلى «عامة» بإدراجها ضمن السياسة؟ ففي سنوات ماضية — ولا يزال الحال في أماكن

مختلفة — كان التعرض للزوجة بالضرب أو بعض صور العقاب البدني للأطفال يُعد بصفة حصرية من الشئون المنزلية «الخاصة» التي تخرج عن نطاق القوانين الحكومية. وعلى النقيض، من الشائع الآن أن الأغلبية أو شبه الأغلبية من مواطنينا يرون أن العديد من السلوكيات التي اعتُبرت في مرحلة تاريخية ما ضمن نطاق التنظيم العام والسياسي، كزواج المثليين والديانة، تُعد الآن على نطاق واسع ضمن الأمور الشخصية أو «الخاصة». ويحقق تصنيف مثل هذه السلوكيات بأنها «خاصة» عدة أشياء؛ ربما الأهم من بينها هو إعفاؤها من تدخل السلطات السياسية؛ فالممارسات الجنسية التي تتم في غرف النوم بين البالغين بالتراضي، أو ما يحدث من الناحية الدينية في الكنيسة فيما بين أعضائها بموافقتهم يخرج — على الأقل في معظم الأحيان — عن النطاق العام؛ أي التدخل السياسي، فجزء كبير من «الجدل بشأن الإجهاض» يبدو أنه متعلق بوضع حدود مقبولة بين العام والخاص. فأين يبدأ وينتهي النطاق الخاص للمرأة الحامل، ويبدأ وينتهي النطاق المتعلق بالمصلحة العامة للدولة كلٌّ على حدة؟ وفي هذا السياق، فإن خصوصية نطاقَي الجنس لدى البالغين والدين أشبه بالدعاية التي تروِّج لقضاء الإجازات في لاس فيجاس؛ «إجازات» من أي نوع من التدخل العام أو السياسي تعلن بكل جرأة أن «ما يحدث في فيجاس يبقى في فيجاس». وبينما قد نختلف فيما بيننا أيديولوجيًّا على الأفعال التي تُصنَّف ضمن فئة الأمور الشخصية والخاصة في مقابل الأمور العامة والسياسية، فإننا نتفق — على ما يبدو — في أن التمييز بين التصنيفين ينبغي أن يظل قائمًا، فباستبعاد بعض الأفعال من نطاق السياسة باعتبارها «شخصية»، فإننا نتفق رغم الاختلافات الأيديولوجية على أنه من الجيد توفير درجة من الحرية للأشياء التي نفضل عملها؛ مع أننا قد نختلف في جوانب أخرى (مينوج ١٩٩٥، ٥)؛ لذا فإن الإصرار على رؤية السياسة في كل شيء — مثلما هو الحال في التأكيد على أن «الأمور الخاصة تدخل ضمن السياسة» — يكشف على الأقل عن مواقف تحتاج للتمحيص. والعجيب أن تلك هي طبيعة «سجن» بانوبتيكون المعبر عن السلطوية لدى فوكو، ومراقبته المستمرة للسلوك البشري، فتلك الطبيعة لا تتفق مع رغبتنا في حرية التفكير والفعل التي يسعى إليها كذلك أصحاب الأيديولوجيات المختلفة بدرجات متفاوتة.

(١٤) مقاومة السلطوية

إنني أكتب هذا الفصل بما يتَّسق مع تلك الروح المقاوِمة لِعَيْن السلطوية التي ترى كل شيء، ساعيًا لكشف الطبيعة المركبة لـ «السياسة». ولأن اعتبار الأشياء أمورًا سياسية

جزء أساسي من نظرتنا «الطبيعية» للأشياء في الغرب، يتطلب الأمر جهدًا خاصًّا للتوقف قليلًا وفهم أنفسنا. مع ذلك لم أكتب هذا الفصل لاستبعاد السياسة أو لتصور استبعادها من التفكير ببساطة، بل لنراها فقط على ما هي عليه وفي مكانها الصحيح في الحياة الإنسانية. ومن هذا المنطلق فقد وقفت وإن بصورة نقدية إلى جانب هؤلاء المفكرين الذين يؤكدون على وجود السياسة في عدة مجالات غير نمطية في الحياة الإنسانية (سترينسكي ١٩٨٧، سترينسكي ١٩٩٣أ، ١٨٠–٢٠١، سترينسكي ١٩٩٣ب، ١٦٦–١٧٩؛ سترينسكي ١٩٩٨أ، ١١٦–١٢٦، سترينسكي ١٩٩٨ب، ٣٤٥–٣٦٨). وبينما أحاول أن أقاوم النظرة التي تبالغ في تسييس الشئون الإنسانية، فإنني أدعم هؤلاء الذين يعارضون كلَّ من يظن أن السياسة يمكن تجاهلها في أي مكان، فالسياسة إذن لها مكان ما في الحياة الإنسانية، لكنَّ ذلك لا يعني أنها موجودة في كل جوانبها بالدرجة ذاتها.

ربما من الأسهل استيعاب انزعاجي من انتشار السياسة من خلال النظر إلى الكيفية ذاتها التي تحولت بها حياتنا إلى سلعة، بالطريقة التي تغلغلت بها القيم الاقتصادية في نظرتنا للحياة، خاصة في المواضع التي نتصور أنها لا تنتمي إليها كالعلاقات الاجتماعية. ربما لا يوجد شيء مُقْلِق ومحبِط عن العلاقات الشخصية مثل اكتشاف أن العلاقة لم تكن مبنية إلا على حساب المنفعة المادية العائدة على الطرف الآخر. فكم من مرة يتم اختيار الشريك المحتمل على أساس احتمال ارتفاع دخله المالي؟ يخبرني أولاد إخوتي وبناتهم في «عالم المواعدة» أنه من الشائع ألا يهتم الرجال بامرأة معينة إلا إذا علموا أنها مستقرة تمامًا في مهنة تدرُّ عليها دخلًا كبيرًا، أو أنها من عائلة ثرية، وأنها من غير المحتمل أن تستنزف مواردهم المالية. كذلك يخبرني أصدقاء آخرون من الرجال في هذا الميدان بقصص مماثلة عن تأثر اهتمامات الإناث بنفس تلك العوامل. وفجأة أصبح أصدقائي الذكور الناجحون ماديًّا لكنهم قصار القامة ومكتنزون أصابهم الصلع قبل الأوان محاطين بعدد كبير من النساء، بينما يشعر أقرانهم الذين يتمتعون بجاذبية تقليدية لكن يحصلون على رواتب أساتذة مساعدين متواضعة بالحيرة أمام هذا المشهد! فليست السلطة وحدها هي المشتهرة بأنها أشد مصادر الفتنة، بل المال أيضًا!

من زاوية ما، ليس هذا بجديد؛ فكثيرًا ما «استخدم» الناسُ الناسَ، لكن ما يُحبط الكثيرين منا في هذا الوضع هو أنه أصبح على ما يبدو مؤشرًا على الكيفية التي صارت بها العلاقات الإنسانية مشروطة. إن ما يحبط الكثيرين هو السمة المعيارية التي يبرزها اعتبار حساب المنفعة الاقتصادية الأساس للدخول في علاقات اجتماعية. فما يجعل هذا

العالم يبدو كئيبًا هو أن السوق قد شكَّل القيم الأكثر خصوصية في مجتمعنا، فليس مجرد وجود حالة فردية يتزوج فيها شخص من أجل المال هو ما يقضي على تفاؤلنا بخصوص مستقبل البشرية، بل هي الإشارة إلى أن هذا السلوك ينطبق على نطاق عام وشامل، فالجميع — أو غالب الناس — يمرون بمرحلة يدخلون خلالها فيما يُفترض أن يكون علاقات حميمية تستمر طوال الحياة بِناءً على الحسابات المادية، وليس الصداقة، والارتباط العاطفي العميق، ومراعاة شخصية الطرف الآخر وهكذا.

وبعد أن ذكرت الكثير من الأمور التشكيكية عن ادعاءات السياسة، لا ينبغي لأيٍّ مما قلته في هذا الفصل أن يدفع أي شخص لافتراض أنني أتبنى نظرة متشائمة للسياسة، فالسياسة في الدولة القومية لم تتغير، لكنَّ الغرض من الوعي بإيماننا أن السياسة مستقلة هو رفع مستوى وعينا بما يسمح لنا أن نرى أنها معتقد؛ أي افتراض موجود في ثقافتنا، ربما لا يوجد في ثقافات أخرى كما هو حال قبائل النوير التي تحدث عنها إيفانز بريتشارد. لقد حاولت في توضيحي إلى أي درجة تَدِين سياستنا للدين في الغرب، أن أبيِّن أن إيماننا باستقلالية السياسة صاحب إيماننا باستقلالية الدين، فأنا لا أتبنى إذن النظرة السوداوية لمفهوم السياسة السائد اليوم، فالأحكام القائمة على الاستخفاف من قبيل «إنها مجرد سياسة!» تلعب على الدليل البديهي المفترض الذي يفيد بأن المصطلح يرمز إلى شيء موحل حقير. وبنفس الشكل، جاء عنوان بخطٍّ كبير وعريض لرسالة رسمية تذمُّ السياسة باعتبارها فاسدة في جوهرها في قسم الخطابات في صحيفة لوس أنجلوس تايمز قائلًا: «السياسي النموذجي» (ديكر ٢٠٠٨، أ١٥).

ما أرجو أن أكون قد أوضحته بالاستقصاء الجوهري لمفهوم «السياسة» هو الدرجة التي ارتبطت بها — ولا تزال — بالدين. ليس كلاهما جيدًا أو سيئًا بالضرورة؛ فقد كانا — ولا يزالان في بعض الأحيان — يمثلان مزيجًا حيويًّا بين السلطة القسرية والسلطة الشرعية، واتحادًا بين القوة القسرية المطلقة والسلطة الشرعية الأقل وضوحًا، لكن الحقيقية بنفس الدرجة. لذا سيكون من اللافت أن نرى إن كان الذين يؤمنون بأن الدين جيد يؤمنون بالضرورة أن السياسة سيئة، فرغم الانغماس الرهيب في السياسة من شخص مثل القَس بات روبرتسون، نجد أن هذا الشخص غارق تمامًا في القالب الفكري المزدوج الذي يرى الدين أمرًا جيدًا — بعض الأديان على الأقل — والسياسة أمرًا سيئًا؛ لذا فقد قال روبرتسون إن الإسلام سيئ بسبب أنه حركة سياسية، وأشار إلى أنه: «علينا أن نعترف بأن الإسلام ليس دينًا» ليفاجئ كل من يعرف أبسط الأشياء عن الدين، وتابع: «بل هو حركة سياسية عالمية تهدف للهيمنة على العالم» (روبرتسون ٢٠٠٧).

ويمكن أن نجد هذه النظرة للسياسة — وإن لم تكن متطرفة بقدر نظرة روبرتسون — بين الذين يعتبرون أنفسهم تنويريين وعلمانيين؛ فهم يقعون فريسة للآراء النقدية لطلال أسد المتعلقة بالمفهوم السائد للدين بين الباحثين والكُتَّاب، فضلًا عن العديد من العوام (أسد ١٩٩٣)، فهم يعتبرون المسيحية «الحقيقية» مثل الإسلام «الحقيقي» شأنًا «داخليًّا»، فهناك أمور تتعلق بالأخلاق أو «القلب»؛ وهو شيء يمكن تمييزه في الإنسان باختبار حسن نواياه ومعتقداته. فإن عرفنا أن شخصًا ما سليم «القلب»، فإننا نعلم أن الشخص كله وسلوكه حسن بالأساس، حتى وإن حاد عن المثالية. إن افتراض مثل هذا التعارض مبنيٌّ على بعض القناعات الدينية المتعلقة بالمعتقدات الدينية التي نشأت من تاريخ الدين في الغرب، ولا تزال منتشرة ومُسلَّمًا بها إلى يومنا هذا، لا سيما في الولايات المتحدة. ورغم أن هذا التحوُّل في الفكر الديني يمكن رؤيته بأوضح ما يكون في المذهب الويزلي، فإن جذوره فيما يسميه الباحثون «دين القلوب» أو دين الإخلاص والالتزام، ترجع إلى أسس الحداثة الغربية (نوكس ١٩٥٠).

(١٥) خاتمة: استقلالية «السياسة» والدولة القومية

في الوقت الحاضر، نحن بحاجة إلى أن نستوعب فكرة أن التحولات التاريخية التي أفرزت السياسة باعتبارها عالمًا مستقلًّا تتجسد كلها في الدولة القومية، «فالدولة» باعتبارها «كنيسة متحولة» هي عين نموذج الدولة أو الدولة القومية لدينا. والنتيجة أن الدول القومية تفوح منها رائحة الدين، وأيًّا ما كانت الدول بخلاف ذلك، فهي مثل الأديان، كيانات من نوع عظيم متعالٍ تخلق المغزى والهدف، تصنع هالة من القدسية حول كل أفعالها المركزية. ورغم أن العولمة في انتشار سريع لعدة سنوات، تظل الأمة هي الكيان الرئيسي الأسمى من الفرد الذي يجد الأفراد فيه معنًى أعظم من أنفسهم. وحتى اللحظة على الأقل، لا تزال كل جهود «الإنسانية» العالمية والكونية لحشد الناس وراء القضايا الإنسانية المشتركة بحاجة لأن تتفوق على الأمة (أو الدين بذاته) في امتلاك ولاء الناس وحَمْلهم على التضحية بحياتهم من أجلها؛ لذا تُعد الأمة مستحقة للهدية الكبرى لفردية مواطنيها؛ وهي تخلي الإنسان عن حياته في «التضحيات» المدنية كالحرب. لقد قال بينيدكت أندرسون إن استعداد الأفراد لقتل الآخرين والتضحية بأنفسهم لا يمكن فهمه إلا في سياق الطبيعة الدينية للزمالة التي بلغتها الدولة القومية؛ ذلك المكان الذي لا يمكن فيه التمييز بين الدين والأمة (أندرسون ١٩٩١). فالناس لا يضحون بأنفسهم في

سبيل «الوحدات الإدارية» مثل الاتحاد الأوروبي، بل في سبيل الأمم مؤخرًا، سواء كانت حقيقية أم تخيلية؛ كالبوسنة وصربيا وأيرلندا وإسرائيل وفلسطين، وأضيف: أو ربما في سبيل الأديان كالإسلام أو المسيحية. وفي بعض الأحيان يتنافس الدين والدولة القومية على الولاء الأكبر، وأحيانًا ترجِّح المنافسة كِفَّة الأمة على الدين؛ لأنها تولَّت الدور الذي كان يؤديه الدين ذات مرة؛ فسلطتها الشرعية على الحياة والموت غير قابلة للنقاش في أغلب الأحيان، تمامًا مثلما كانت سلطة الفاتيكان لتعليم العقيدة المسيحية لأتباعه من الكاثوليك. وبنفس الصورة، تحتكر الدولة استخدام السلطة والقوة القسرية والعنف وغيرها؛ ولذلك يمكنها فرض الطاعة المطلقة كما أمكن للباباوات في العصور الوسطى أن يفعلوا مع جيوشهم. فوحدة الدولة تُعد مقدسة، وحدودها وسلامة أراضيها لا تُمس، والتعدي عليهما يُمثِّل سببًا للحرب مُعتَرفًا به عالميًّا، وما إلى ذلك. وتتقاسم أعلام الدولة ونُصُبها التذكارية ونشيدها الوطني وما شابه نفس بريق الدين السامي باعتباره كيانًا مقدسًا. والسبب في أن القومية مشبعة بالمعاني الدينية هي أن «الوحدات الإدارية» لا تخلق أي معنًى أو هدف، بينما لا تصنع الأديان والأمم سوى المعاني، مهما كانت بشعة.

اسمحوا لي بعدئذٍ أن أختتم هذا الكتاب بمثال على السعي المضني والشنيع في سبيل المعنى وإقامة الدولة؛ وهي حالة السعي نحو إقامة الدولة الفلسطينية على يد مَن يُطلَق عليهم الانتحاريون في الشرق الأوسط المسلم.

الفصل الخامس

اختبار استقصاءات «الدين» و«السلطة» و«السياسة»

الانتحاريون وسلطة التضحية في الشرق الأوسط

(٢١) بَغَضْتُ، كَرِهْتُ أَعْيَادَكُمْ، وَلَسْتُ أَلْتَذُّ بِاعْتِكَافَاتِكُمْ.
(٢٢) إِنِّي إِذَا قَدَّمْتُمْ لِي محْرَقَاتِكُمْ وَتَقْدِمَاتِكُمْ لا أَرْتَضِي، وَذَبَائِحَ السَّلامَةِ مِنْ مُسَمَّنَاتِكُمْ لا أَلْتَفِتُ إِلَيْهَا (عاموس، ٥: ٢١–٢٢).

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (القرآن: سورة النساء: الآية ٢٩).
﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (القرآن: سورة النساء: الآية ٧٤).

(١) هل التفجيرات «الانتحارية» عمل ديني؟

بعد الاستقصاء الصارم لمفاهيم «الدين» و«السلطة» و«السياسة» في الفصول السابقة، سيرغب القراء — ولهم الحق — في أن يتأكدوا إن كنتُ قدمتُ أي شيء لتعزيز فهمنا للواقع العملي للدين والسلطة والسياسة؛ هل يمكن مثلًا لهذه الطرق الجديدة «لرؤية» الدين والسلطة والسياسة، إن وُضعت محل الاختبار، أن تساعد على الفهم الأفضل عندما

«ننظر» لشيء مُحيِّر فعلًا كالتفجيرات «الانتحارية» في الشرق الأوسط؟ سيكون بيان إمكان ما سبق موضوع هذا الفصل. في الواقع، هذه الظاهرة أثارت جهدًا استراتيجيًّا أكبر لدراسة إن كانت التفجيرات «الانتحارية» في الشرق الأوسط المسلم تسعى لما هو أكبر من استعراض القوة وخلق قوة «سياسية» مباشرة، بل تكشف أيضًا عما يمكن تسميته بالبعد «الديني». وبصفة خاصة، أُومِن بأن ما عرفناه من خلال استقصاء المفاهيم المحورية مثل «الدين» و«السلطة» و«السياسة» يمكن أن يُثري تفكيرنا وفهمنا للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط على نحو أكبر بكثيرٍ من ذي قبل. من المؤكد أنه توجد تأويلات أخرى للدين والسلطة والسياسة قد تختلف عن تأويلاتي. وقد تطرح الاستقصاءات الأخرى تساؤلات مختلفة. ومن الممكن أن تثري فهمنا للظواهر الدينية السياسية العصية في أغلب الأحيان؛ كالتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط بأساليبها الخاصة. فليكن، لكن في هذا الفصل أودُّ أن أبيِّن كيف يمكن لاستقصائي المسميات الرئيسية؛ كالدين والسلطة والسياسة، أن يثري فهمنا لهذه الظاهرة المعاصرة المؤلمة التي تبدو دينية وسياسية الطابع في الوقت ذاته.

فلنأخذ «الدين» بدايةً. كيف يمكن للبعد الديني للتفجيرات الانتحارية أن يُؤَوَّل أو يُعرَّف؟ وإن كان «للدين» دور هنا، فكيف يمكننا أن نميزه؟ هل التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط ذات صفة «دينية» بالمعنى الشائع أو العام للمفهوم؟ نعم، يُستحضَر الإسلام في حالات، لكن هل كان بات روبرتسون محقًّا في أن استحضار الإسلام يخفي وراءه حقًّا شيئًا غير ديني؟ هل من الممكن أن يكون السياسيون أو غيرهم من الأشخاص المعدومي الضمير مجرد أناس يستغلون الإسلام لغير الأهداف «الدينية»؟ هل يمكن إذن أن يُستخدم الإسلام «كأداة» أو ذريعة سهلة لتبرير شيء يختلف تمامًا عن دين الإسلام؟ وعلاوة على ذلك، بالنسبة للذين يقولون إن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط ذات طابع ديني، هل يحددون أيضًا إن كانت بالضرورة جيدة أم سيئة؟ كيف يمكن لذلك أن يتَّسق مع فكرة أن الدين مسألة اعتناق بعض المعتقدات؛ كالإيمان بوجود الرب وأوامر الرب السامية؟ كيف يمكن للدين في التفجيرات الانتحارية — إن جاز التعبير — أن يكون شيئًا داخليًّا وخاصًّا في جوهره، بينما من الواضح جدًّا أن التفجيرات الانتحارية عمل عام؟ وكيف يمكن أن تكون «دينية» بالنظر إلى أنها لا تبتعد كثيرًا عن الحياة العامة والسياسة؟ هل «السلطة» مجال موحد للهيمنة البشرية هنا، أم أن «السلطة» في التفجيرات الانتحارية تكمن في عقدة من المُكوِّنات المختلفة في ذاتها؟ هل «سلطة»

التفجيرات الانتحارية لا تتعدى إذن «سلطة» القوة السياسية الصريحة والقوة القسرية؟ أم أن الحقائق تتطلب منا أن نعيد النظر في تحيزاتنا، ونُفسح المجال لمفهوم «السلطة» بمعنى السلطة الشرعية؛ أي السلطة باعتبارها نوعًا من القوة الاجتماعية أو «الدينية»؟ وإذا أمكننا ذلك، فهل يمكن أن نرى الدين يستعرض «السلطة» بهذا المعنى حتى في المجال السياسي؟ وأخيرًا فيما يتعلق بمفهوم «السياسة»، توجد من ناحيةٍ النظرةُ الأقدمُ الراسخة والضيقة إلى «السياسة» باعتبارها ترتبط بالدولة و«السياسة الحزبية» فيها، ومن الناحية الأخرى يوجد الحديث المترسخ مؤخرًا والأوسع نطاقًا عن «السياسة» الذي يرتبط بميشيل فوكو، والذي يتجاهل الدولة ويرى «السياسة» سمة سائدة ومنتشرة من سمات الحياة الإنسانية.

عبر صفحات هذا الكتاب، أظن أنني وضعت أسلوبًا جديدًا للحديث عن «السلطة» و«السياسة» يستلزم بالضرورة أن نفكر في «الدين» بالتوازي معهما وليس تحت مظلتهما. لقد كنت أحاول أن أُمكِّن الناس من تعميق فهمهم للحياة الإنسانية من خلال رؤية البعد الديني في الأحداث الحالية (والسابقة) المرتبطة بالسياسة والسلطة، وكان هذا جزءًا من الاستراتيجية النظرية التي اتبعتها منذ البداية. وقد خصصت هذا الفصل لاختبار إن كان تمييز السمة «الدينية» فيما يسمى التفجيرات الانتحارية سيساعدنا على الوصول إلى هذا الفهم الأعم. اسمحوا لي إذن أن أبدأ بأكثر الأسئلة وضوحًا حول التفجيرات الانتحارية، بأي وجه نفهم — إن أمكن أصلًا أن نفهم — وصف التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط بأنها ظاهرة «دينية»؟

(٢) التركيز الشديد على الدين في التفجيرات «الانتحارية»: «الفاشية الإسلامية»

لا يتطلب الأمر أي جدال لإقناع معظم الناس بأن التفجيرات الانتحارية التي شهدناها مؤخرًا في الشرق الأوسط المسلم كانت أعمالًا سياسية؛ تجسيدًا للقوة القسرية. ومعظم الناس يظنون أنه لا ضرورة لإثبات أنها تحتوي على عنصر ديني جوهري، رغم أن الذين يظنون أن الدين «خير» ربما يترددون في ذلك (أبلبي ٢٠٠٢، كيلساي ٢٠٠٢). يوجد نوع من «التفكير البديهي» الذي يقول إن الإسلام «دين»، وإن معظم الانتحاريين — إن لم يكن كلهم — مسلمون، وإن هناك شيء ذو صبغة إسلامية خاصة في التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. كما يُعتقد على نطاق واسع أن الانتحاريين تحرِّكهم أو

تُوجِّههم المعتقدات الإسلامية أو الأوامر الواردة في القرآن لمحاربة القهر وتحرير الشعوب المسلمة. واتساقًا مع هذا الرأي، يعلن المقاتلون بمنتهى الوضوح في منشوراتهم، سواء في الصحافة أو في الوسائل المرئية، أنهم قاتلوا من أجل الإسلام وبالإسلام، فالانتحاريون يتصورون أنهم يعيدون إنتاج النماذج المقدسة لأبطالهم الدينيين وغيرهم من خلال الاقتداء بأبطالهم؛ مثل: الحسين، وعلي، والنبي محمد، وغيرهم.

هل يمكن أن تكون طبيعة الانتحاريين على هذا النحو في سياق معتقداتهم الإسلامية الخاصة؟ إنهم يذكروننا في تمسكهم بالقدوة الدينية بالذين يضعون ملصقات «ما الذي قد يفعله يسوع؟» على سياراتهم، وهو الأخير في سلسلة طويلة من التقاليد التي تُعرِّف المُثُل المسيحية «بتقليد المسيح»، لكن هذا الشعار بالطبع يثير سؤالًا حول ماهية المسيح المقصود. هل هو يسوع الوديع والمتسامح «كالطفل الصغير»، أم يسوع الذي أتى في سِفْر الرؤيا الدموي؟ ولا يختلف الأمر لدى المسلمين فيما يخص أبطالهم؛ لذا ربما يذكِّرنا الانتحاريون بأوضاعنا نحن الأمريكية المحلية المألوفة في المظاهرات المتطرفة ضد عيادات الإجهاض، فالتحذير الإنجيلي الوارد في الوصية الخامسة من القتل يوجه محاولات الجماعات «المدافعة عن الحياة» نحو إنقاذ حياة الأجنة من خلال منع الإجهاض، لكن في كثير من الأحيان لا ترى نفس الجماعات «المدافعة عن الحياة» أي تناقض في قتل الأطباء البالغين الذين يُجرون تلك العملية. وبالتوازي، يرى الانتحاريون أنفسهم يؤكدون قيم الكرامة التي تنشرها تعاليم دينية معينة، حتى وإن كانت «هجماتهم الانتحارية» تنتهي بقتل الأبرياء. وفي صورة أقل تطرفًا بكثير — فضلًا عن أنها تخلو من العنف — فإن الذين يتبعون الخاتمة الإنجيلية «أطلق شعبي!» لا يعلنون الحرب التي ألهمتها المسيحية فحسب، بل هي حرب في سبيل رؤية مسيحية للمجتمع العادل. إذن ليس من المستغرب كثيرًا أن تثير محاولة التفكير في التفجيرات الانتحارية — بعيدًا عن الاستنكار الأخلاقي أو الإشادة غير النقدية — مثل هذا الألم الشديد. فما أقصده هو أنه مهما كانت الحقيقة، فإن معظم الناس يرون التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط وعليها ختم الإسلام والدين.

إلا أننا في الغرب أفرطنا في الاهتمام (وللمفارقة فرَّطنا أيضًا كما سنرى) بالعلاقة بين التفجيرات الانتحارية والدين — الإسلام على وجه التحديد — وأنا على يقين من أن القرَّاء سيدركون الإسلاموفوبيا التي يمكن بمنتهى السهولة أن تُصيب عدواها الخطاب العام حول التفجيرات الانتحارية بالشرق الأوسط، فكلُّ ما في التفجيرات الانتحارية تُلقى

مسئوليته على الإسلام. وكما يقول عالِم السياسة بجامعة شيكاجو روبرت بيب في صفحة الرأي بصحيفة نيويورك تايمز في سبتمبر ٢٠٠٣:

> لقد كانت الهجمات الإرهابية الانتحارية في تزايد حول العالم طوال عقدين، لكنَّ هناك التباسًا كبيرًا حول السبب في ذلك؛ فبالنظر إلى أن العديد من تلك الهجمات — بما في ذلك بالطبع هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ — تتكرر على يد إرهابيين مسلمين لهم دوافع دينية، فقد يبدو واضحًا أن الأصولية الإسلامية هي القضية المحورية (بيب ٢٠٠٣).

من ثَم نجد أيضًا مصطلحًا خاصًّا مثل «الإسلاموفوبيا» يدور في دائرة واسعة ليوضح هذه الحقيقة عن المنطق الإسلامي للهجمات الانتحارية. وشجَّع هذا الخطابَ النقادُ الثقافيون اليمينيون مثل ديفيد هورويتز وكريستوفر هيتشنز وغيرهما ممن يتوقون لإدانة ما يعتبرونها اتجاهات مناهضة للحداثة أو فاشية بين المسلمين في الشرق الأوسط، فهم يأملون أن يلصقوا بالانتحاريين الوصف البغيض «الفاشيين الإسلاميين»؛ ليؤكدوا إيمانهم بأن السبب الجذري للعنف السياسي المتطرف من هذا النوع هو الإسلام بوصفه دينًا.

لكن بفعل ذلك، يرغب هيتشنز ورفاقه فيما هو أكثر من إدانة جماعة من المتطرفين داخل المجتمع المسلم؛ إذ يسعى هيتشنز بالتحديد إلى أن يَصِم التعاليم الدينية الإسلامية كلها — والدين بصفة عامة كما رأينا من قبلُ — بوصمة العنف والتعصب التي لا تُمحى (هيتشنز ٢٠٠٧). أما فيما يخص الإسلام، فقد يدعم هيتشنز أحيانًا هذه الاتهامات باقتباسات من القرآن يؤمر فيها بالعُنف. وتكفي هذه المقتطفات لتُثبت له أن الفاشيين الإسلاميين متدينون بشدة، بل — على النطاق الأوسع — إن الإسلام بصفة عامة دين شرير متعطش للدم في جوهره وفي جذوره. ولحسن حظ هيتشنز أن الخطاب الذي تقشعر له الأبدان الصادر عن تنظيم القاعدة، الذي يُمجد الفداء والانتحار والموت، يوفر كلَّ الأدلة الداعمة الضرورية لحسم قضية إدانة الإسلام، سواء بصورة ضمنية أو لا؛ لذا يقول هيتشنز إن مساواة الإسلام بالفاشية منطقية جدًّا:

> ليس من المصادفة بكل تأكيد أن كلًّا من الإسلام والفاشية يؤكد على الأساليب الانتحارية والتضحيات، فضلًا عن أن كليهما يُفضل دمار مجتمعاتهما عن

> التوصل لتسوية مع الكفار أو أي تخفيف لحدة الالتزام العقائدي المطلق (هيتشنز ٢٠٠٧).

ومن الناحية المنطقية — بالنسبة لـ هيتشنز — بما أن الانتحاريين في الشرق الأوسط مسلمون، وحيث إن الإسلام دين عنيف بالأساس، فإن دين الإسلام يُفسِّر لماذا ينفذ الانتحاريون هجماتهم. انتهى الأمر.

(٣) الموت في سبيل تجاهل الدين في التفجيرات «الانتحارية»: روبرت إيه بيب

أو هكذا قد يظن المرء؛ فقد اشتُهر بإعادة فتح النقاش ضد التفسير الديني للهجمات الانتحارية عالِمُ السياسة بجامعة شيكاجو روبرت بيب؛ فقد لقي كتابه «الموت في سبيل الفوز» حفاوة في أوساط العلوم الاجتماعية، وتتردد أفكاره في مقالات الرأي في وسائل الإعلام الكبيرة كصحيفة نيويورك تايمز (بيب ٢٠٠٣). فبينما لا يعارض بيب صراحة هؤلاء الذين ينسبون التفجيرات الانتحارية مباشرةً «للإسلاموفوبيا»، فإنه يحاول تبرئة الدين — سواء الإسلام أو غيره — من أي نوع من المسئولية عن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. «توضح البيانات عدم وجود رابط كبير بين الهجمات الإرهابية الانتحارية والأصولية الإسلامية، أو أي دين في واقع الأمر ...» (بيب ٢٠٠٣)، ودعمًا لهذا الاستنتاج، يجمع بيب قدرًا كبيرًا من الإحصاءات التي يستنبط منها أن الدين «نادرًا ما يكون أصل (التفجيرات الانتحارية)»؛ ففي أسوأ الأحوال «غالبًا ما يُستخدم الدين أداةً في يد المنظمات الإرهابية للتجنيد وفي غيره من الجهود التي تسعى لتحقيق هدف استراتيجي أشمل» (بيب ٢٠٠٥، ٣٨). في بعض الأحيان، يبدو بيب كما لو كان يخاطب الذين «يبالغون في الاهتمام بالدين»؛ ومن ثم الذين يسعون لإلقاء لوم التفجيرات الانتحارية على «الإسلاموفوبيا»؛ إذ يقول بيب إن «الرابط المفترض بين التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط والأصولية الإسلامية افتراض مضلِّل» (بيب ٢٠٠٥، ٣٨)؛ لذا فإن كتاب بيب يهمنا لأنه يُمثل الرأي المناقض لأمثال مَن هم على شاكلة هيتشنز بقوله إن الدين — سواء الإسلام أو غيره — لا مكان له إطلاقًا في تفسير ظاهرة مُعترف بطبيعتها السياسية كالتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. لكن بيب، في رأيي، فرَّط في الاهتمام بدور الدين في الشئون السياسية حتى وإن أفرط فيه هيتشنز وأمثاله.

وحتى نكون منصفين تمامًا مع بيب، علينا أن نتناوله على عدة مستويات، لا سيما استخدامه للمنهج الإحصائي، لكن بينما لا أُقلل من شأن الأساليب الكمية، فإنني لا

يمكنني الاعتماد عليها هنا. فعلى أي حال، لا يتجاوز الهدف الرئيسي من ذكر بيب في المناقشة تقديم مثال على شخص «يُفرِّط» — برأيي — في النظر إلى الدين في تفسيره للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، فبيب يناقض نفسه في الواقع، وخلال ذلك يدعم حججي المؤيدة لفكرة أن الدين يلعب دورًا خطيرًا في التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. وفيما يخص هذا الربط، توجد على الأقل مشكلة واحدة كبيرة فيما أنجزه بيب؛ فبينما قد يكون من الجيد إنقاذ الإسلام من براثن أتباع هاريس وهيتشنز، فإنني أومن بأن ذلك سيكون على حساب فهمنا بدرجة كبيرة، فبإنكار أن الدين له أي دور مهم في التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، يُسطِّح بيب الظاهرة التي يتناولها. إن قوة أسانيدي في كل ما مضى تكمن في أننا إن نظرنا نظرة أعمق إلى «الدين» و«السلطة» و«السياسة»، واستقصينا تلك المفاهيم، فسيمكننا أن ندرك أشياء جديدة عما يحدث في العالم. فبيب لا ينظر بعمق إلى أيٍّ من تلك المفاهيم على الإطلاق؛ ففي قوله إن الدين ليس «سببًا جذريًّا» — على سبيل المثال — يبدو أنه يتفادى احتمالية أن يكون الإسلام سببًا من نوع آخر. فماذا يمنع «الدين» من أن يكون «سببًا» مهمًّا دون أن يكون «سببًّا جذريًّا»؟ فما هو — كما أرجو الإيضاح — «السبب الجذري»؟ كذلك من الغريب أن يتمكن عالم اجتماع من تناول الدين من هذا المدخل غير الاجتماعي. لماذا يكرر بيب كل أخطاء «مذهب الإدراكية» الذي يهاجمه طلال أسد (وأنا) عن حق؟ (أسد ١٩٩٣، الفصل الأول) لماذا يختزل بيب إذن مفهوم الدين في مجرد «المعتقد»؟ لماذا إذن يكتفي بتناول ظاهرة إدراكية مثل «الأصولية» و«التشبع الديني» في تصوره لدور الإسلام في التفجيرات الانتحارية، كما لا يذكر إلا المعتقدات والمذاهب؟ (بيب ٢٠٠٣، ٢٠٠٥، ١٦) لماذا — باختصار — يتأثر تصور بيب عن الدين بالأفكار الشائعة والقوالب الفكرية التقليدية؟ أين حقيقة الدين الاجتماعية الثقافية الموجودة حولنا؟ أين الحياة العاطفية، والممارسات التقليدية اليومية، والمناسبات الشعائرية الخاصة، والأثر الخفي في الزمان والمكان لإيقاعات تقويم ديني؛ تهذيب الجسد بالولائم وبالصوم، بالكشف والتغطية وغيرهما؟ أين الحياة الأخلاقية التي تشمل البغض والحب، السرقة والعطاء، التضحية والمصلحة الشخصية؟ كل هذا سيضيع هباءً وسط كمِّ الإحصاءات التي تُشكِّل جزءًا كبيرًا من جهود بيب، لكنني أومن بأن هذا هو مكمن الدين، في «الممارسات المادية» و«شبكات الروابط العاطفية» التي يتحدث عنها طلال أسد (أسد ١٩٩٦، ١–١٥، ٢٠٠٥، ١٢)؛ فمنها — كما أبين في هذا الفصل — يمكننا أن نبدأ في رؤية دور الدين في التفجيرات الانتحارية.

وبالمصادفة، كلما قرأنا لِبيب اتَّضح لنا كيف أَوصله تجنُّبه لهذه الأبعاد المادية والاجتماعية والثقافية للدين إلى حالة من الالتباس عن علاقة الدين بالتفجيرات الانتحارية. ومع ترويج بيب لانعدام صلة الدين بتفسير التفجيرات الانتحارية، يتحدث في مواضع أخرى عن «الدعم الكبير وسط المجتمعات الوطنية» الذي ينعم به الانتحاريون (بيب ٢٠٠٥، ٢٢). فهل من المفاجئ أن يأتي هذا «الدعم» من الانتماءات الدينية؟ وإن صح ذلك، أليس الانتماء إلى هذه الجماعات بطريقة ما أو بأخرى «سببًا» وراء التفجيرات الانتحارية، من خلال وضع سياق دلالي مثلًا تتخذ مثل هذه الأفعال في ضوئه سلطة شرعية؟ بالمثل، حتى إن استبعد بيب دور الدين من تفسيره للتفجيرات الانتحارية، فإنه يقول أيضًا إنه إن اختلف دين أصحاب الأرض عن المحتل، فإن «احتمال» وقوع «التفجيرات الانتحارية» يزيد (بيب ٢٠٠٥، ٢٢)، لكن يجب علينا أن نسأل بيب عن السبب في ذلك، إلا إن كان الدين له تأثير مادي — سببي — ما؛ لذا يجب علينا أن نسأل بيب في النهاية علام يستقر؟ هل الدين عامل مهم في تفسير التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط أم لا؟ وأي جانب من بيب يجب علينا تصديقه؟ وفي النهاية، إن كان الدين عاملًا يدخل في تفسير التفجيرات الانتحارية، فبأي صورة يكون دوره على وجه الدقة؟

(٤) لا دور للدين في التفجيرات «الانتحارية»: طلال أسد

ونتيجة لتفرُّد رأي بيب، يجب علينا أن ننظر إلى مفكِّر آخر يصر على استبعاد الدين من تفسير التفجيرات الانتحارية؛ وهو طلال أسد، فبإنكاره احتمال تدخل الدين في التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، يستبعد أن يكون الدين عاملًا يدخل في تفسير التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط وفهمها. وعلى عكس بيب — الذي يقبل من حيث المبدأ، على الأقل، احتمال أن يكون الدين دافعًا للناس نحو تنفيذ الهجمات الانتحارية لأسباب دينية — ينكر أسد تلك الاحتمالية — على الأقل — في السياق الذي يخصُّنا هنا؛ وهو الشرق الأوسط أو إسرائيل/فلسطين. ويأتي رفض أسد من «زاويتي» هجوم اثنتين.

بوجه عام، يسعى أسد بدايةً إلى تفريغ المسئولية الأخلاقية والتدخل الأخلاقي من عالم التفجيرات الانتحارية شرق الأوسطي؛ ومن ثم يقول أسد إن علينا فيما يخص الشرق الأوسط أن ننظر للانتحاريين باعتبارهم نتيجة للواقع على الأرض؛ إذ يرى أسد — بعد إجراء التعديلات اللازمة — أن الانتحاري ربما يودُّ أن يقول شيئًا من قبيل أن

«الإسرائيليين اضطروني لفعل هذا»؛ لذا فمن الخطأ أن نعتبر أن الانتحاريين «اختاروا أن يبرروا عنفهم في سياق عرف ديني محضٍ» (أسد ٢٠٠٧، ٤٥)، فهم غير مسئولين عما يحدث؛ حيث إنهم بالأساس مجرد مقاومين لشرٍّ موجود بالفعل. وبما أنهم ضحايا تدخُّل الآخرين، فإن وضعًا غير محتمل هو الذي يحركهم نحو إنهاء حياتهم (أسد ٢٠٠٧، ٤٥)؛ فهم يرون أنهم — من هذا المنطلق — «يُقتلون على يد قوة خارجية» (أسد ٢٠٠٧، ٥٠)، وأرواح «حلت بها كارثة» (أسد ٢٠٠٧، ٤٩). قد يبدو أنهم فاعلون مسئولون، لكنهم في الحقيقة لم يمارسوا إلا «فعلًا عشوائيًّا عندما انغلق طريق السياسة أمامهم» (أسد ٢٠٠٧، ٤٧)، فإذا نسبنا إليهم حرية الاختيار أو حس المسئولية الأخلاقية، فسيكون ذلك خطأ في تفسير موقفهم، فهم ليسوا فاعلين لأنهم لا يملكون حرية الاختيار، فهم بالأساس ضحايا عاجزون تقف وراء فعلهم الظاهر أسباب في إطار القهر الخارجي الذي يعانون منه.

بعد ادعاء أسد أن الانتحاريين في الشرق الأوسط ليسوا فاعلين حقيقيين، يُعرب بعد ذلك عن شعوره بأنه لا يمكن فهمهم في ضوء وجود دافع من نوع ما، خاصة إن كان دافعًا إسلاميًّا؛ ومن ثم دينيًّا (سيئ السمعة حتمًا)، فتحميل الإسلام مسئولية التفجيرات الانتحارية — كما يفعل هيتشنز مثلًا بكل حماس — لا يعني التغاضي عن الظلم الذي أنتج منفذي الهجمات الانتحارية فحسب، بل الانغماس كذلك في الإسلاموفوبيا المألوفة بشدة الآن. «قطعًا ليس من المصادفة أن كلًّا من» الإسلام والفاشية «يؤكدان على الأساليب الانتحارية»، كما يحذرنا هيتشنز. لكن في رأي أسد، فإن مثل هذا الاتهام عن جهل يخطئ في تحديد المسئولية الأخلاقية وغير الأخلاقية عن التفجيرات الانتحارية في إسرائيل/فلسطين على سبيل المثال. إن هذا الأمر يَعدِل تحديد متهم إضافة إلى المصادر الدينية التي تغذي إجراميته (أسد ٢٠٠٧، ٤٥)، فحتى إن تمكنَّا من تحديد ما يدور في ذهن الانتحاري، وحتى إن وجدنا فيه دافعًا دينيًّا ما، فلن يكون هذا ذا صلة سببية بالتفجيرات الانتحارية. ولهذا السبب، يقول أسد إن أي محاولة لإيجاد أسباب دينية للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط ستفشل حتمًا؛ إذ توجد «قصة أشمل» يجب أن نستكشفها، وهذه «القصة لا تبدأ بمحاولة تفسير فعل ديني» كما يقول أسد (أسد ٢٠٠٧، ٤٦)، بل تبدأ (وتنتهي على الأرجح) بحكاية تركز على فكرة الضحية.

وفي ضوء ما نعرفه الآن عن الذين «يبالغون في الاهتمام بالدين»، باعتباره عاملًا يدخل في التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، وكذلك الذين «يتجاهلونه»، ماذا أطرح

في المقابل؟ استكمالًا لما ذكرته بالفعل في الفصول السابقة، ليس جديدًا أنني أرى مشكلات كبيرة في كلا الرأيين حول علاقة الدين بعمل سياسي هو التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. وردًّا على هيتشنز ورفاقه، سأُبين أنه بالغ كثيرًا في تحميل الإسلام المسئولية عن التفجيرات الانتحارية، فبينما من الممكن وجود علاقة ما بين الاثنين، فإن طبيعة تلك العلاقة تختلف عما يظنه هيتشنز. وهنا سأستعين بالمفهوم المجدد للدين الذي عرضته في الفصل الثاني لأبين كيف قد يكون للإسلام دور بتوفيره سياقًا ذا معنًى للتفجيرات الانتحارية. فإن كان الإسلام — أو الدين بصفة عامة — يشترك في المسئولية، فإن هيتشنز على ما يبدو لم يفهم حقيقة ذلك؛ إذ يتصور هيتشنز أن الإسلام يملي على نحو مؤثر المسار الذي ينبغي للانتحاري أن يتبعه من بين قائمة من المعتقدات أو الآيات القرآنية. صحيح أن عناصر الثقافة الإسلامية تساعد على استيعاب الكيفية والأسباب وراء تنفيذ الانتحاريين لهجماتهم، لكنَّ ذلك يختلف تمامًا عن الاستشهاد بمجموعة من الأوامر لفعل ذلك. فهل يمكن أن نُحمِّل البابا مسئولية التفجير الذي نفَّذه الإرهابي المسيحي الملتزم تيموثي ماكفي في أوكلاهوما؟ إلا أننا يمكن أن نفهم جزءًا من نظرة ماكفي للعالم — ومن ثم دوافعه — من خلال معنًى استمده من أحد خيوط العقيدة المسيحية. وما يُقال عن ماكفي ينطبق على منظمة كو كلوكس كلان، بل ينطبق ذلك — في هذا السياق — بصورة أكبر على الحملات الصليبية التي وجهت أعمالها أوامر دينية صريحة! فالباحث في القرون الوسطى جان فلوري كسر تقليد التسمية الملطَّفة للحملات الصليبية باعتبارها «رحلات حج»، أو حتى «رحلات حج مسلحة»، وقال إنها كانت «حروبًا مقدسة»؛ أي إنها تقابل الجهاد! (فلوري ٢٠٠١) وهنا يطمس التصور النشط لفكرة المحارب الشهيد أي اختلاف محتمل بين المسيحية والإسلام فيما يخص الدور النشط للشهداء (كاودري ١٩٨٥، ٤٦–٥٦، ٤٦، فلوري ١٩٩١، ١٢١–٣٩). ويقدم كتاب جوبرت النوجنتي بعنوان «أعمال الرب بأيدي الفرنجة» (١١٠٨) النص:

> لن تشهد أي أرض جنودًا بهذا النبل يحاربون معًا، وإن شئتَ ذكرتُ لك قصة كل مملكة، وتحدثتُ عن المعارك التي وقعت في كل مكان، لكن ليس فيها ما يضاهي نبل هؤلاء الرجال ولا قوتهم؛ فقد تركوا أوطانهم، وهجروا زوجاتهم، وزهدوا في أطفالهم، فكان البقاء في منازلهم عقابًا لهم؛ فبداخل كل فارس تشتعل الرغبة في الشهادة (نوجنت ١٩٩٧، ٥٠-٥١).

على نحو مشابه، في الحالة المقابلة التي «يتجاهل» بيب فيها دور الإسلام والدين، فإن تلك العناصر الثقافية بالتحديد هي التي تشترك في صناعة المعنى الذي ينبغي فهمه لنرى كيف يدخل الدين الإسلامي ضمن أسباب التفجيرات الانتحارية. أما أسد — أخيرًا — فسأحاول أن أُعيد طرح معنًى مناسب للفاعلية — وخاصة فاعلية الدين — في إنتاج التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. لا يعني هذا إطلاقًا أن أنكر على أسد منطقه القوي في أن التفجيرات الانتحارية في إسرائيل/فلسطين تندرج في سياق صراع مقاومة، لكنه — كما سأوضح — يُوسِّع السياق لأبعد مما يتصوَّر أسد. وأسعى لرؤية الانتحاريين كما يرون أنفسهم؛ باعتبارهم هدية وفداءً واستشهادًا سياسيًّا دينيًّا يُقدَّم تحت مظلة ثقافة إسلامية دينية. باختصار، يوجد ما يُطلق عليه الإسلام الجهادي أو المتطرف، فهي ظاهرة إسلامية تمامًا، رغم أنها تنتمي لإسلام محل نزاع بقدر ما هي ظاهرة محل نزاع، لكن لا يعني أيٌّ من ذلك أن الجهاديين يتحدثون بلسان أغلبية المجتمع الإسلامي أو حتى جزء ملموس منه، فهي مسألة تجريبية لا يمكن تناولها إلا عن طريق الأبحاث الاجتماعية.

(٥) كيف يسهِّل الدين تفسيرَ التفجيرات الانتحارية؟

وعليه، فسأبين كيف أن فهم التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط يستلزم استحالة استبعاد «الدين» من تحليلنا من دون خسارة فادحة على مستوى فهمنا، كما يستلزم ذلك أن أُعرِّف «الدين» على نحو معين ينسجم — جزئيًّا — مع أهدافي النظرية، وهي محاولة فهم التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط؛ لذا فأنا لا أتقيد بالتعريفات الشائعة أو اليومية «للدين»، ولا بالقوالب الفكرية الشائعة الستة عن طبيعة الدين، من أجل طرح تصور لدور الدين في التفجيرات الانتحارية في إسرائيل/فلسطين. هذا إذن موضع اتخاذ قرارات نظرية؛ موضع أخاطر فيه بطرح تعريف للدين يُعد بارزًا في الموقف الحاضر؛ إذ أرى أن الدين يجب أن يُنظر إليه باعتباره عاملًا مؤثرًا في كثير من شئون العالم، وأرى أن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط تدخل فيها؛ لذا فهذا موضع على المرء أن يتساءل فيه عن معنى «الدين» في القضية محل النقاش، هذا موضع ربما لا تصلح فيه التصورات التقليدية للدين والسياسة، هذا موضع لا يصح فيه افتراض الأفكار التقليدية عن الخير أو الشر الحتمي في الدين، بل يجب أن تكون محل جدل شديد، هذا موضع تتوارى فيه الفكرة التقليدية للدين باعتباره المعتقد أمام مفهوم للدين تحتل فيه

الممارسة والتجسيد والعاطفة وما شابه نفس القدر من الأهمية — إن لم تكن أهم — من المعتقد، بما في ذلك الإيمان بالرب. وهنا أيضًا الموضع الذي توصلت فيه لاستحالة الحكم بأن السياسة «تستخدم» الدين أو أن الدين «يستخدم» السياسة، بل لا «يستخدم» أيٌّ منهما الآخر، فالدين والسياسة ما هما إلا مضطلعان بما يُتوقع منهما، في ضوء فَهْمٍ أكثر حكمةٍ لكليهما؛ فهذا موضع يمكن فيه للدين أن يكون عامًّا ومشاركًا في لعبة السلطة السياسية؛ حيث لا تتفق الافتراضات التقليدية الشائعة عن الدين بأنه تلك الحقيقة التي توصف بـ «الروحانية» والداخلية دائمًا مع الحقائق، فهذا إذن موضع يؤدي فيه استبعاد الدين من المعادلة وعدم النظر إليه إلا في ضوء القوالب الفكرية التقليدية إلى تسطيح فهمنا للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط.

وأخيرًا هذا موضع تبين لنا فيه استقصاءات «السلطة» و«السياسة»، التي أجريتها في الفصلين الثالث والرابع، إلى أي درجة ينبغي لنا أن نتوخى الحذر عندما نطلق افتراضات عن معاني هاتين الكلمتين فيما يتعلق بـ «الدين». فهل يُحدِث الانتحاري مثلًا تأثيره من خلال السلطة الشرعية أم القسرية أم كلتيهما؟ وهل الانتحاريون بامتلاكهم سلطة شرعية معينة هم أشخاص يحققون أو يمكنهم تحقيق أهدافهم من خلال استحواذهم على برنامج ديني أخلاقي يفرض بدوره على الآخرين أن يتصرفوا على نحو معين؟ أم إنهم — بتشجيعٍ ممَّا لديهم من قوة قسرية — يصلون في الأغلب إلى أهدافهم من خلال الممارسة الصريحة للسلطة السياسية التي تصل إلى حد العنف الفعلي، وليس بالصورة المجازية في تعبير «العنف المؤسسي»؟ هل من الأفضل كذلك فهم سلطة الانتحاري في ضوء فكرة فوكو التي تقول إن القوة تنتشر وتعُمُّ العالم البشري؛ أي إنها «تمتد بامتداد الكيان الاجتماعي»؟ (فوكو ١٩٧٧ج، ١٣٤–١٤٥، ١٤١) أم من الأفضل فهم «سلطة» الحدود البشرية باعتبارها تركز على الدولة، بما في ذلك الأمة بوصفها «مجتمعًا مُتخيلًا» ودولة قومية في النهاية؟ وهل عندئذٍ تصبح فكرة فوكو عن السلطة بوصفها «طاقة ديناميكية تنتشر خلال النظام الاجتماعي» الأداة المثلى لسبر أغوار لغز التفجيرات الانتحارية؟ (تشيدستر ١٩٨٨، ٨) أم إن الإشارة إلى الدولة والأمة — بعكس ما يرغب فوكو وكما سأُبيِّن — يجب أن تدخل ضمن حديثنا عن السلطة بالمعنى القسري؛ أي سياسة السلطة؟ بالمثل، وفيما يخص تداعيات استقصاء «السياسة» في حالات مثل التفجيرات الانتحارية، أومن بأننا نستطيع أن نفعل ذلك بالصورة المثلى مع مفاهيم الدين والسياسة الثرية التي أنتجتها استقصاءاتنا في الفصول السابقة.

(٦) التفجيرات الانتحارية «كارثة»، لكنها أيضًا «انتصار» لـ «خلود العلمانية»

اسمحوا لي أن أبدأ برد مفصَّل على حجج الإقصائيين في البداية. من أهم أسباب وضع الدين في الاعتبار عندما نحاول فهم الانتحاريين — على الأقل «الدين» بالمعنى اليومي، بما في ذلك الإسلام — هي كلمات الإقصائيين أنفسهم. سيتضح سريعًا أن تلك الكلمات لا هي تدعم تصور أسد عن اللامسئولية والوقوف موقف الضحية، ولا هي تُسهِّل على بيب التخلص من الدين تمامًا. ما هي إذن طبيعة الرؤية الإيجابية للفاعلية والمسئولية التي توجِّه التفجيرات الانتحارية التي تعود للظهور الآن خلف قناع ديني في سياق الحديث عن الفداء والهدية والخلود والانتصار على الموت؟

مع وضع قضية الفاعلية على رأس الاعتبارات، لنبدأ استكشاف كُنه التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، فإن كان الانتحاريون فاعلين، وليسوا مجرد ضحايا للكارثة لا دور لهم، كما يُصوِّرهم أسد، فما الذي يمكن أن يكون المرشح الأول لفهم فاعليتهم؟ ليس بجديد أننا إن نظرنا لما يقوله الانتحاريون أنفسهم فسيتصدر «الجهاد» القائمة حتمًا. إن اعتبار الانتحاريين أنفسهم مجاهدين مقاتلين يطغى بكل تأكيد على الرأي القائل إن «الانتحاريين» ينبغي — بطبيعة الحال — تسميتهم «منتحرين»، فقتل النفس شيء، لكنَّ قتلَ النفس باعتباره سلاحًا في صراعٍ شيءٌ مختلف تمامًا. وفي السياق الإسلامي — فيما سوى الصراع — وحتى مع وجود النيَّة الدينية الواعية، فإن مجرد قتل النفس لا يضمن أبدًا مكانًا لصاحبه في الجنة. إن وجود الصراع في سبيل العدل والدفاع عن الإسلام هو ما يمنع — للوهلة الأولى على الأقل — الإدانة الصريحة الكاملة للتفجيرات الانتحارية.

فماذا يدخل — على الأقل — ضمن رؤية ما تعنيه «التفجيرات الانتحارية» في إسرائيل/فلسطين للمنفذين أنفسهم؟ ولإعطاء إجابة مباشرة، يمكن القول دون تحفُّظٍ إنه بغضِّ النظر عن أي احتمالات أخرى، فإن هذه الهجمات تهدف حتمًا لقتل اليهود والإسرائيليين والمتعاونين معهم من الفلسطينيين، وما يتجاوز بمراحل إنهاء الاحتلال؛ إبادة إسرائيل نفسها. فالانتحاريون يهدفون لاستعراض القوة القسرية بعنف (من اللافت أنهم لا يأبهون بأي حملة منسقة للمقاومة السلمية)، فإعلانات حماس وغيرها من المنظمات المنفذة لتلك الهجمات أوضحت ذلك بشدة؛ إذ تركز حماس مثلًا على المعاناة التي تسببها للعدو على يد «الانتحاريين» بدلًا من التركيز على «ما تعانيه هي نفسها». وفي أذهان الانتحاريين أنفسهم، هم لا يكتفون بتحملهم المسئولية فحسب، بل

ويؤكدون عليها بقوة؛ فميثاق حماس — على سبيل المثال — يقول الكثير عن إبادة إسرائيل وعن الجهاد (إزرائيلي ١٩٩٧، ٩٦–١١٢، ٩٦). كذلك يسعى حزب الله لتبرير موت «الانتحاريين» بالمعاناة التي نزلت بعدد المصابين الذين سقطوا من صفوف العدو (إزرائيلي ٢٠٠٢، ٢٣–٤٠، ٢٣). هذه الأمثلة، كما يوجهها خطاب الجهاد النشط، ينبغي أن تدفع إلى الحذر من الحديث السطحي عن المفاهيم الأخرى في التفجيرات الانتحارية كتلك (الخاصة بطلال أسد في الواقع كما سنرى) التي تجرِّد الانتحاريين من الفاعلية والمسئولية عن أعمالهم. فهم أنفسهم يعلنون بأعلى صوت أن التفجيرات الانتحارية أعمال شجاعة بطولية استشهادية. كذلك ينبغي أن تدفع مكانةُ الجهاد هؤلاء الذين يرون التفجيرات الانتحارية (كما أنظر إليها أنا أيضًا) في ضوء السلطة الشرعية بدلًا من السلطة القسرية الصريحة إلى إعادة النظر. وبهذه الصورة، يُمثِّل عنصر الجهاد في التفجيرات الانتحارية مثالًا جيدًا على ما لاحظ برايان إس تيرنر وفريدريك فولبي أنه بمنزلة «الإسراف في منظومات السلطة الشرعية العشوائية التي تسعى بالقوة لفرض آرائها باعتبارها تتمتع بسلطة شرعية» (فولبي وتيرنر ٢٠٠٧، ١–١٩، ١١). وسأبين أن التفجيرات الانتحارية كان يجب بناءً على ذلك أن يُنظر إليها باعتبارها تجسد السلطة الشرعية من ناحية كونها فداءً، فالتضحيات — بعكس الجهاد — لا تُوجَّه في العادة مصالح بعضها ضد بعض، بل هي نوع معين من «الهدايا» تُقدَّم للآخرين أو باسمهم. إن الانتحاريين يكتسبون سلطتهم الشرعية باعتبارهم مقدِّمي «عطايا» قيمة. هذه هي الطريقة التي يصيرون بها «أبطالًا» للمقاومة الفلسطينية.

من المؤكد أن الجهاد في إسرائيل/فلسطين — في عقلية الانتحاريين — كما يزعم أسد هو فعل يتم ضمن سياق رد الفعل على الواقع العسكري لإسرائيل، لكن هذا لا يحسم المسألة كثيرًا؛ حيث إنه لا يوجد حَكَمٌ ليعلن مَن «البادئ»، ويحدد بموضوعية لمن ردُّ الفعل؛ هل كانت أولى الحملات الصليبية «عدوانًا» (والصليبيون «فاعلون» أخلاقيون من ثم) أم أنها لم تكن سوى رد فعل على غزو المسلمين واحتلالهم لأراضٍ مسيحية في السابق؟ من الشائع في الصراعات أن كل طرف يلقي باللوم على الآخر «لإشعال فتيله». ألا يرى الإسرائيليون في المعتاد أن العمليات العسكرية الإسرائيلية هي رد فعل على الهجمات الصاروخية، أو على التهديد العسكري الشامل الناتج عن تطويقهم من أعداد كبيرة من العرب المعادين؟ إن مجرد الحديث عن الشكاوى لا يحسم أي شيء؛ فأمام كل شكوى فلسطينية بالتأكيد — سواء أكانت مدعمة بالأدلة أم لم تكن — هناك شكوى إسرائيلية تقابلها.

نعم، إن الإهانة المفهومة نتيجة الاحتلال العسكري والتوسع في المستوطنات الإسرائيلية على الأراضي العربية يمكنها مع ذلك أن تثير «الغضب» (أسد ٢٠٠٧، ٤٧)، وقد يُفكر المقاتلون كذلك — وهو ما لن يراه أمثال أسد خطأً بالطبع — في أنه في ضوء معاناتهم «الظلم»، فإن «الفعل العشوائي» في صورة العنف هو البديل الوحيد الباقي أمامهم (أسد ٢٠٠٧، ٤٧). دَعْ عنك للحظة أن أعمال العنف الفلسطينية تلك لا تنفع إلا الاحتلال، كما قال بعض الفلسطينيين أنفسهم. فالمقصود هنا أنه لا جديد في محاولة أسد إعادة بناء السياق العاطفي الذي يغذِّي المقاومة الفلسطينية، حتى وإن تصوَّر أسد العكس. فأي طرفٍ في صراعٍ سيبرر أعماله بزعمه أنه يدافع عن نفسه، لكن المهم هو أن تلك المزاعم ترافقها مبرراتها الدينية، التي يستبعدها أسد بسهولة، رغم أنه ينتقد الآخرين بسبب تجاهلهم «وجهة نظر السكان المحليين» (أسد ٢٠٠٧، ٤٤). فإن كنا مُصرِّين على جعل وجهات النظر المُعلَنة للانتحاريين جزءًا من فهمنا لأفعالهم، فلا يمكننا إذن أن نختار منها ما يدعم أهدافنا السياسية، كما يفعل أسد بوضوح، فعلينا أن نواجَه بالحقيقة المعقدة؛ وهي أن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط مسألة مُركبة لا يرقى إليها شكٌّ تدخل فيها عوامل عدة، وتجمع بين الدين والسياسة.

لذا، إن تمكَّنا من تجاوز تلك المحاولات اليائسة لإلقاء المسئولية الأخلاقية على الطرف الآخر، فسيكون علينا في النهاية أن نستعيد معنًى سليمًا للفاعلية والمسئولية، وتطبيقهما على الانتحاريين. لا يعنى هذا تحميل الانتحاريين المسئولية بالنسبة غير الواقعية ١٠٠٪ أكثر مما هو عليه الحال مع أي فعلٍ لأيِّ شخصٍ في الواقع، لكن علينا أن نعود إلى المعنى السليم للفاعلية أمام إصرار أسد على نزعها — وخاصة الفاعلية الدينية — من عالم الانتحاريين، فإهمال أيٍّ من صور الفاعلية في أذهان الانتحاريين يعني — على الأقل — إهمال «النظر في المفاهيم التي يستخدمها أصحاب الشأن بالفعل» (أسد ٢٠٠٧، ٤٤).

والغريب أن أسدًا قدَّم واحدة ربما من أفضل الحُجج التي تدحض إنكاره هو لدور الدين في التفجيرات الانتحارية؛ ففي مرحلة معينة من حُجته، يعترف أسدٌ نفسه بأن الانتحاريين يرون أنفسهم سلبيًّا على أن «الكارثة حلَّت بهم»، وكذلك يرون أنفسهم فاعلين كما يبدو للعالم كله في السياق الديني. فمثل هذه الميتة «تمثل انتصارًا» (أسد ٢٠٠٧، ٤٩)، وهو انتصار يؤدي إلى «خلود العلمانية» (أسد ٢٠٠٧، ٤٧، ٤٩)، وإذا كان هذا هو الواقع، أفليس علينا أن نسعى لاستيضاح الرؤية تجاه هذا «الانتصار»؟ ما هو المضمون والأساليب الإيجابية التي تدعم هذا الانتصار؟ هل يوجد إقليم مثلًا

يتمتع بـ «الانتصار»؟ هل يوجد كيان سياسي يتجسد فيه «الانتصار»؟ وكذلك أين يعيش هؤلاء الذين حققوا «خلودهم» المزعوم؟ بالنظر إلى أن هذا الخطاب عن الفاعلية الدينية يتعارض على نحو صريح مع سردية الضحية العلمانية التي يقدِّمها أسد، فإن كل شيء يدفعنا لئلَّا ننتظر أي أجوبة على تلك الأسئلة منه.

وأمام عدم تماسك رؤية طلال أسد، فأنا مضطر لاتباع الخيط الذي يقدمه الانتحاريون أنفسهم في حديثهم عن «الانتصار» و«الخلود»؛ ففكرتي الرئيسية تتمثل في أن جزءًا آخر من الدوافع المحركة للتفجيرات الانتحارية يكمن في اعتبار الانتحاريين أنفسهم هدايا للأمة؛ أي أضاحي دينية. مرة أخرى، لا يعني هذا إنكار القوى الخارجية التي تؤثر في الانتحاريين، وأنهم «يُحركهم وضع غير محتمل» (أسد ٢٠٠٧، ٤٥). ورغم محاولة أسد أن يصبغ الانتحاريين بصبغة من السلبية — باعتبارهم أرواحًا «حلت بها كارثة» (أسد ٢٠٠٧، ٤٩)، فإنني لا أظن أن كلمات الانتحاريين ستؤيد صورة الضحية البائسة عندما يُقال الكثير عن كونهم هدايا وأضاحيَ (ومجاهدين بالطبع). إن الاستخدام التقليدي للفظة العربية «هدية» تربطها بأكثر الكلمات التي تعبر عن الفداء شيوعًا: «الأضحى» و«القربان». فكلمة هدية/هَدْي من الناحية الدلالية تعني أيضًا الفداء والذبيحة، وإن لم يكن هذا الاستخدام شائعًا لا شك بسبب هيمنة الألفاظ الأخرى؛ أي الأضاحي والقرابين. مع ذلك، ورغم عدم الشيوع، فإن العلاقة القوية بين لفظة هدية ولفظة أضحية/قربان تتيح لنا الربط بين كلٍّ من الهدية والأضحية (علي ٢٠٠٨، تعليقات شخصية).

(٧) التفجير الانتحاري = جهاد + فداء

أمام أولئك الذين يعتبرون الجهاد — سواءً أكان فعلًا أم رد فعل — الإطار الوحيد لرؤية التفجيرات الانتحارية، علينا أن نسجل حقائق مناقضة؛ إذ تظهر أُطُر أخرى بارزة من كلمات الانتحاريين أنفسهم، فهم يرون أنهم يؤدون أدوارًا دينية مزدوجة، فهم محاربون مقدسون يؤدون الجهاد، لكنهم أيضًا شهداء وأضاحٍ. هنا لا أتحدث عن الفداء باعتباره نوعًا من السلوك الأخلاقي أو الحالة الذهنية كما يفترض عادة الغرب الليبرالي ذو الفكر الديني. تذكَّر في استقصائنا لمفهوم «الدين» كيف تشكك المفكرون البروتستانت الليبراليون في انتساب بعض أشكال الدين المادية — كالفداء — إليه فعلًا؛ إذ وصف أحد علماء اللاهوت المشهورين في أواخر القرن التاسع عشر الفداء بأنه مثال على «المادية

الدينية». ومن هذا المنطلق، أي دين مزعوم يعطي مكانة محورية للالتزام الشعائري والممارسات هو دين «يشوبه شيء من الخرافة دائمًا»؛ بمعنى أنه ليس دينًا حقيقيًّا على الإطلاق (ريفيل ١٨٧٤، ١٣٨–١٥٦، ١٥١). كان هذا الرفض للجانب المادي من الدين بالتبعية محاولة لتحويله إلى الروحانية؛ إذ رأى هؤلاء اللاهوتيون البروتستانت الليبراليون أنه لكي ننظر إلى الفداء، علينا أن نتناوله «من زاوية أخلاقية ودينية أسمى» (ريفيل ١٨٧٤، ١٣٨–١٥٦، ١٥٤)؛ باعتباره «اشتياق المؤمن للاتحاد الأبدي مع» الرب (تييل ١٨٩٨، ١٤٩). لكن وعلى النقيض، فداء الانتحاريين مادي تمامًا — وإنْ بشكل بشع — لدرجة أنه يعطي صورة دموية صادمة. وفي الفترة الأخيرة، أعرب أحد الانتحاريين عن سعادته باحتمال أن تتناثر أشلاؤه عند الانفجار على نطاق واسع من أرض العدو، وأن يتعلق بعضها بأجساد الأعداء (لورنس ٢٠٠٥). لذا، وفي تغطية لآراء السيدات المحتمل تحولهن لانتحاريات بعد ١١ سبتمبر، كتبت ساندرا جوردان في مجلة نيو ستيتسمان اللندنية كيف ترى الانتحاريات أنفسهن من زاويتي الجهاد والتضحية معًا:

> تقول ريهام: «نعرف ما تحتاجه فلسطين منا؛ الجهاد. لو كان أسامة اختار شيئًا خلاف ذلك، لكان عاش لنفسه وخذل فلسطين. ينبغي للجميع أن يختاروا الفداء حتى نستعيد حقوقنا، فالإسرائيليون يحتلون أرضنا، وعلينا أن ننهي هذا الوضع، والجهاد هو السبيل الوحيد» (جوردان ٢٠٠٢).

بالمثل، إن أخذنا كلمات أسامة بن لادن على محمل الصدق، فإن الخاطفين في هجمات ١١ سبتمبر كانوا «فداءً» بقدر ما كانوا «شهداء»، قال أسامة بن لادن: «لقد وُفِّي إخواننا التسعة عشر أجرهم بهذا الانتصار الذي نحتفل به اليوم.» وفي موضع آخر يشيد ابن لادن بـ «هاني حنجور ... من أهل الطائف، مدمِّر مركز الدفاع الأمريكي (البنتاجون). صفاء ظاهر، وفداء باهر. نحسبه، والله حسيبه» (ابن لادن ٢٠٠١). إذن بما أن الانتحاريين انعكاس للفاعلية، فإنهم يرون أن أفعالهم تجمع بين الجهاد والفداء. ومما يزيد الأمور تعقيدًا إدخال الاستشهاد في المسألة أيضًا. فإن كان من الممكن — ومن الواجب — فصل هذه المفاهيم الثلاثة بعضها عن بعض من أجل التبسيط، يظل التداخل المعقد فيما بينها حقيقة لا يمكن إنكارها كذلك.

الشيء الذي يتضح مما سبق وغيره من التأكيدات على المكانة المحورية للفداء في النظرة المسلمة أو الإسلامية المتشددة فيما يخص التفجيرات الانتحارية، أن مثل هذه العمليات في فكر حماس والقاعدة وغيرهما يطلق عليها كذلك «هجمات فدائية»، أو «عمليات استشهادية»، أو ما شابه. ومن هذا المنطلق، يتضح أن مصطلح «التفجيرات الانتحارية» يتضمن انتقاصًا أو تحقيرًا لا يفيد إطلاقًا. فعلى الأقل، وبينما لا أنسى أن «الجهاد» يظل حاضرًا بقوة، سأحاول أن أبيِّن تعدد أوجه الخطاب عن «الانتحاريين». فالمفاهيم الدينية «كالفداء» تدخل ضمن «العناصر» المكونة للصورة الكلية؛ لذا فإن مقصدي هو أنه حتى إن وضعنا الجهاد في مكانه الصحيح ضمن الوضع المفاهيمي الذي يميز «التفجيرات الانتحارية»، من أجل الفهم التام حتى لبعض النواحي الجهادية المتعلقة بـ «التفجيرات الانتحارية»، فعلينا أن نتبنى رؤية عن الإسلام تردد دائمًا أن الانتحاريين ينتسبون للدين؛ بمعنى أنهم فداء. يتعين علينا أن نولي اهتمامًا أكبر بالفروق الدقيقة والمواصفات والتناقضات الداخلية في التفسيرات التقليدية لـ «التفجيرات الانتحارية» كما قد يوحي مفهوم الجهاد البحت؛ فالجهاد — كما أظن — ما هو إلا جزء من حكاية «الانتحاريين»، وجزء من ارتباط دوافعهم بالدين بقدر ارتباطها بالسياسة.

لذا، فأنا أومن بأن مثل هذا الأسلوب يعطينا الإذْن بالغوص في أعماق إطار مرجعي أكثر ارتباطًا بالإسلام من أجل فهم دوافع مَن يُطلق عليهم لفظ انتحاريين. وهذا الإطار المرجعي لـ «التفجيرات الانتحارية»، في رأيي، لا يقتصر على الجهاد، بل هو الفداء؛ إذ تكمن الصبغة الإسلامية للتفجيرات الانتحارية في مستويات أعمق مما تصادفه عين الملاحظة اليومية؛ ففي إسرائيل/فلسطين بينما تدخل ضمن دوافع هذه العمليات الانتحارية مهاجمة الآخرين صراحةً في سبيل الجهاد، يدخل ضمنها في الوقت ذاته دافع آخر هو إنشاء كيان سياسي فلسطيني، من خلال تقديم قربان إلى الله وفداء للأمة؛ إذ يسعى «الانتحاريون» إلى قتل اليهود، لكنهم بصفتهم فواعل، فهم جزء من أُسرهم ومجتمعاتهم، ويعيشون في عالم يحيط به كائن أسمى له هدف سياسي مستقل يتجاوز قتل اليهود أو غيرهم من الأعداء المباشرين، فدلالة الأفعال التي ينفذها «الانتحاريون» تتفرع جزئيًّا من شبكة تجمع بين العلاقات الإنسانية والروحانية التي يرون أنهم يعيشون فيها هم أنفسهم في الحاضر، وكما يتصورون حياة عائلاتهم الممتدة وشعوبهم في المستقبل؛ إذ تتجاوز دوافع «الانتحاريين» الجهاد، وكذلك الانتحار، فمن بين تلك الدوافع — كما سأوضِّح — التضحية؛ لذا وفي مقطع مُصوَّر عُرض على قناة الجزيرة في عام ٢٠٠١،

سخر ابن لادن من نفاق الولايات المتحدة عندما واجهت هجمات ١١ سبتمبر، مؤكدًا في ذلك الموضع على أن الخاطفين كانوا مجرد «تسعة عشر طالبًا فيما بعد المرحلة الثانوية» قدموا الفداء الأكبر؛ وهو حياتهم:

> أمة من ١٢٠٠ مليون مسلم تُنحر من مشرق الأرض إلى مغربها في كل يوم، في فلسطين، وفي العراق، وفي الصومال، وفي جنوب السودان، وفي كشمير، وفي الفلبين، وفي البوسنة والشيشان، وفي آسام لا نسمع لهم صوتًا، فإذا ما قامت الضحية، إذا ما قام المظلوم يقدِّم نفسه من أجل دينه، ارتفعت أصوات هؤلاء! ١٢٠٠ مليون مسلم يُنحَرون لا حسَّ لهم، فإذا قام رجل ليذود عن هؤلاء، قام أولئك يرددون ما يشتهي الطغاة (لورنس ٢٠٠٥، ١٥٣).

وفي نفس الخطاب، يؤكد ابن لادن مرة أخرى على أن هجمات ١١ سبتمبر — وهي ضرب من ضروب الجهاد — كانت كذلك هدية فدائية تمامًا قُدِّمت في سبيل الإسلام: «هؤلاء هم منفذو هجمات ١١ سبتمبر الذين تركوا الدنيا ونعيمها من أجل لا إله إلا الله» (لورنس ٢٠٠٥، ١٥٤).

إن خطاب التضحية غالب لدرجة أن «ماكس» المنشق عن القاعدة تحدث هو نفسه عن الإخلاص لأسامة بن لادن من جانب الفداء؛ ففي معرض إشارته لأصحاب أسامة بن لادن يقول:

> أتعلم؟ أراد كلٌّ منهم أن يفدي أسامة بن لادن، فهم يريدون أن يبذلوا أموالهم وكل ما لديهم ليضحوا بأنفسهم من أجل ابن لادن، وإن طلب ابن لادن من أيهم أن يفعل أي شيء؛ أن يقتل نفسه، فلن يرفض. هناك الآلاف الذين يرغبون بالتضحية من أجل ابن لادن (ماكس).

كلمات الانتحاريين ومن هم على صلة بهم تبين لنا أنه ليس من الصعب معرفة الدوافع التي تحركهم لمجرد أن «الفاعل يموت في الهجوم»، فهي دوافع «يمكن معرفتها» بقدر ما يمكن معرفة دوافع الكثيرين في الانتحار العادي، حتى وإن قلت إن تلك الهجمات هي شيء يختلف تمامًا عن الانتحار العادي (أسد ٢٠٠٧، ٤٥). أمر ثانٍ، إن اتبعنا القاعدة المنطقية تمامًا التي تقول إنه «للحديث عن الجوانب الذاتية في الدين، علينا أن ندرس مفاهيم الأفراد ذوي الصلة»، سنجد أن كلًّا من «الجهاد» و«الفداء» له

دور واضح في التفجيرات الانتحارية (أسد ٢٠٠٧، ٤٤)، فينبغي على الأقل أن نفصِّل هذين الجانبين عند التفكير في التفجيرات الانتحارية.

بعد تناول «الجهاد» بصفته تجسيدًا للسلطة بالمعنى القسري، أزعم أن دلالة الخطاب الديني أو خطاب الفداء في التفجيرات الانتحارية تكمن في تجسيد جانب مغاير تمامًا من السلطة؛ وهو السلطة الشرعية. إن اقتراح دومو بالحديث عن «السلطة» دونما تمييز ما هو إلا تكرار لعبارة أورويل عن «العادات السيئة» في التفكير من خلال الحديث «بطريقة سيئة»، فالفداء ليس قتل العدو؛ إذ ليس فيه أي سلطة قسرية على العدو. في الواقع، وفي بعض الحالات، تكون السلطة القسرية المتعلقة بتقديم النفس قربانًا في التفجيرات الانتحارية كعمل جهادي أمرًا مرهونًا — من وجه معين — بالتضحية بالنفس، فحتى الانتحاريون الذين يفشلون في قتل أي شخص سوى أنفسهم لا يزالون يتمتعون بسلطة شرعية مثل الذين ينجحون في استعراض السلطة القسرية الجهادية من خلال قتل العدو. وتلك هي السمة التي أسعى لدراستها، وحتى إذا فشل هجوم في بعض الأحيان، فإن الانتحاري يُفجِّر نفسه على أي حال، علينا إذن افتراض أنه من أهم الأشياء التي يحملها بعض الانتحاريين في أذهانهم نية الفداء؛ الرغبة في التخلِّي عن الحياة في سبيل الهدف المنشود — أي التضحية — حتى وإن لم توجد منفعة مادية يحققها الهجوم. والأمر الأكثر وضوحًا هو أن التفجيرات الانتحارية بصفتها فداءً أكدت على التضحية بالنفس؛ ومن ثَمَّ فإنها تتعلق بقتل المرء نفسه؛ لذا فإن مفهوم «الانتحاري» يحظى برواج، لكنه مضلل، بل على النقيض كما سنرى، فإن التفجيرات الانتحارية بصفتها فداءً هي تجسيد لسلطة شرعية لا علاقة لها بمحاربة العدو أو حتى قتله؛ فهي فعل يجسد سلطة شرعية تخلق شيئًا ما بتقديسه، هي سلطة شرعية ترسخ مجتمعًا ما وتعتمد كليًّا على تقبُّله لها. ولدعم ما قد يكون تأويلًا مزعجًا، بل وربما يراه البعض مهينًا من الناحية الأخلاقية للتفجيرات الانتحارية، ينبغي لي أن أقول بعض الكلمات عن الانتحار وعلاقته بالفداء.

(٨) فداء أم انتحار؟

عندما تُذكر كلمات مثل «الفداء» أو «الانتحار» في أي محادثة، يتضح أنها ليست أسماء محايدة، بل كلمات قيمية «مُحمَّلة» بمعانٍ ودلالات معينة، فوصف الموت بـ «الانتحار» لا يتوقف عند وصف كيفية موت الشخص، بل يُحمِّل الكلمة بدلالات حكم أخلاقي أو

اجتماعي. وبنفس الطريقة، فإن الإشارة إلى الموت بأنه «فداء» أو «استشهاد» ترتقي به إلى مراتب السمو الديني، فالموت فداءً يُفترض أنه موت شخص شريف يسمو فوق مستوى الحسابات الدنيوية الفردية لتحليل التكلفة والعائد، الفداء يُفترض أنه متعلق بما يسُمى الخير «الأسمى»، سواء للأمة، أو لأي مرجعية سامية أو عابرة للحدود؛ كالدين. ومن هذا المنطلق، يستحوذ الفداء على سلطة شرعية معينة؛ على نفوذ أخلاقي يؤثِّر في استجابة الآخرين تجاهه، فاستجابة الأمة لموت جنودها «فداءً» يكون في الغالب بتجديد المساعي التي ماتوا في سبيلها؛ فالفداء يمكن أن يُنظر إليه باعتباره قاعدة للسلطة الشرعية يتأتى من خلالها ممارسة النفوذ. وهذا — كما سنرى — يفصلها عن الطريقة التي تحقق بها السلطة القسرية للجهاد أهدافها؛ ففداء المتظاهرين السلميين بأنفسهم في الهند وقت غاندي أو مع مارتن لوثر كينج الابن من خلال تعريض أجسادهم لضربات القامعين قد يبدو حُمقًا من وجهة نظر السلطة المطلقة؛ السلطة القسرية، لكن نموذجهم نتج عنه ضغط وسلطة شرعية أخلاقية حاسمة فيما يتعلق بكلتا القضيتين.

تؤثر هذه الفكرة في التناول التقليدي للفداء والانتحار على يد عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم؛ إذ حار في كيفية استيعاب ما سماه «الانتحار الإيثاري»؛ وهي الحالات التي يتخلى فيها الأفراد عن حياتهم من أجل الآخرين كما في الحرب مثلًا؛ حيث يموت الجنود في سبيل إنقاذ رفاقهم. وظهرت الإشكاليات في عمل دوركايم؛ لأنه عجز عن إعطاء تفسير — بأرقام دقيقة وفي ضوء المنفعة — للسبب في أن تدمير الذات لم يؤدِّ إلى دمار المجتمع ذاته كذلك. فمن الناحية المادية، كيف يمكن للفرد أن «يضيف» للكل الاجتماعي — إن جاز التعبير — من خلال «حذف» أفراده الداخلين في تركيبه؛ و«حذفهم» طوعًا؟ بل إن بعض أفعال تدمير الذات مثل «الانتحار الإيثاري» أدَّى إلى ازدهار اجتماعي، فهل كان هناك خطأ في التسمية من الأساس بوصف هذه الأفعال «بالانتحار»، بما أن ذلك يعني ضمنيًّا صلتها بحالات الموت الانتحارية التي لم تخدم الازدهار الاجتماعي مطلقًا؟ أليس من الأفضل أن نطلق عليها اسمًا آخر؛ اسمًا يبين أن هذه الموتات «الانتحارية» الإيثارية كانت جزءًا من نوع آخر من العلاقة السببية غير المادية؟ لقد كاد طموح دوركايم على وجه الدقة أن يُثبت العلاقة السببية الاجتماعية أو الفكرية أو الأخلاقية، لكن أشكال السببية تلك كانت «طبيعية» مع ذلك كالسببية المادية (بيكرنج ١٩٨٤، ٢١٠). لم يكن دوركايم يتحدث عن المعجزات أو القوى الخارقة للطبيعة كالبركة، بل كانت القوى الاجتماعية تأخذ مجراها على «مستوًى» آخر لتعكس جانبًا مختلفًا من الواقع عن المادة البحتة (بيكرنج ١٩٨٤، ٢٧٨).

خلال استكشاف دوركايم للمسببات الاجتماعية، قال إن لها جانبين؛ جانبًا سلبيًّا بصفتها «قيودًا اجتماعية»، وآخر إيجابيًّا بصفتها «قوًى مُحركة». وكان «المعنى النموذجي» لـ «القيود» هو «ممارسة السلطة — بدعمٍ من العقوبات — لحمل الأفراد على الالتزام بالقواعد». وهذا ما كنت أُطلق عليه — سيرًا على خُطى دومو — السلطة الشرعية؛ فالسلطة الشرعية للسيطرة الاجتماعية هي ما نتعرض له جميعًا ونَعرفه بأنه «سلطة» — أي السلطة الشرعية — الرأي الجماعي، والضغط الاجتماعي، والالتزام، والحكمة التقليدية، والمعتقدات الراسخة، والتحولات «البديهية»، والأنماط، والصيحات الجديدة ... إلخ. أما على الجانب الإيجابي — عند دوركايم — فيمكن «للقوى» الاجتماعية أيضًا أن تكون دافعًا ملهمًا ومُحرِّكًا للفعل؛ أي «العوامل السببية بما فيها الناس» من بين أشياء أخرى، نحو «كسر القواعد» (لوكس ١٩٧٢، ١٣). وسنسترجع مرة أخرى أن دوركايم ساوى تلك «القوى المحركة» بوجود الدين، فهو الفاعل الأساسي في «السلطة الشرعية»؛ ومن ثَمَّ «يُنتج قوة اجتماعية» تثير «النشاط والتغيير» الاجتماعيين (بيكرنج ١٩٨٤، ٢١٤).

إن الرابطة التي تجمع السلطة الشرعية والسببية الاجتماعية والقوى المُحركة والدين تبدو هي السبب عينه الذي دفع دوركايم إلى أن يُفضل النظر إلى حالات «الانتحار الإيثاري» باعتبارها «فداءً»؛ إذ لم تكن سوى حالات «انتحار» بالمعنى الظاهري لقتل النفس. أما في جميع الجوانب الأخرى، فقد استدعت تسميتها باسم يعكس دورها المحسوس في الازدهار الاجتماعي. لكن دوركايم لم يحرز تقدمًا كبيرًا — إن وُجد تقدمٌ من الأساس — في إدراك كيف يمكن لـ «حذف» أحد أفراد المجتمع أن «يُضيف» إليه. وتُركت هذه المهمة لأحد أكثر زملائه الموهوبين، ويدعى موريس هالبواك. ففي كتابه «أسباب الانتحار» (١٩٣٠)، أعاد هالبواك طرح السؤال حول علاقة الانتحار بالفداء؛ إذ قال إن اعتبار شيء ما «فداءً» بدلًا من «انتحار» يعتمد على وجهة نظر المجتمع المرجعي الذي وُجدت فيه هذه الكلمة أو تلك، فإن «المجتمع يزعم أن الفداء عمله الخاص» الذي يتم «تحت مظلته؛ حيث تلتقي كل القوى الروحية» كما يقول هالبواك، فالمجتمع إذن «يشرف» على الفداء؛ فهو «ينظمه» و«يتحمل مسئوليته». وعلى النقيض، «يُنكر» المجتمع الانتحار. إنني أُلِّح إلى أن هالبواك شعر بأن المجتمعات قررت اعتبار بعض حالات قتل النفس «تضحياتٍ» لا «انتحارًا»؛ لأنها تشعر بأن تلك «التضحيات» تجسد «سلطتها» الشرعية؛ أي القوى الإيجابية المولدة للقدرة والسلطة والإلهام والطاقة، وهي ذاتها تلك

القوى التي تعزِّز بنية المجتمع أو تدعم بقاءه. لذا، يمكن أن يُشكل «حذف» أحد أفراد المجتمع بقَتْلِه نفسَه «إضافة» لازدهار ذلك المجتمع؛ لأن الموت الذي يُنظر إليه على أنه «تضحية» يمكن أن يضفي شرعية، أو يلهم أو يحفز أو — الأخطر — يضع على الآخرين التزامًا ببذل المزيد من الجهود في سبيل ازدهار ذلك المجتمع.

في إسرائيل/فلسطين، يؤكد الكاتب الإسرائيلي أفيشاي مارجاليت فكرة هالبواك؛ إذ يشير مارجاليت إلى أنه بينما تُمثل السلطة القسرية دافعًا للانتحاريين — من خلال الثأر الذي تميزه الرغبة العارمة في «الانتقام الدرامي» — يدخل بعدٌ آخر في المعادلة، فأعمال التفجيرات الانتحارية تلك هي سلوكيات اجتماعية بالنسبة لهالبواك؛ إذ إن نجاحها يعتمد على الإقرار المجتمعي والتمجيد الشعائري اللاحق من قِبل المجتمع الذي ينتمي إليه الانتحاري. ويكتسب الانتحاريون مكانةً اجتماعية تصل بهم لدرجة معرفة الجميع لأسمائهم، وخاصة «الأطفال الصغار»، فالانتحاريون تربوا على عالم الأبطال الذي يسمو عن دونية الحياة اليومية؛ ليحققوا ما أشار إليه أسد ب «الخلود العلماني» (أسد ٢٠٠٧، ٤٧، ٤٩). ومن هذا المنطلق الديني الأخلاقي السامي، فإنهم يلهمون ويحفزون المجتمع على الازدهار، ويقول غيره من متابعي التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط إن هذه التفجيرات تتم في سبيل الهدف المعلن؛ وهو «الإضافة» للكل الاجتماعي، أو بالتعبير الإسلامي: من أجل «إنقاذ الأمة الإسلامية بالكامل» (مارجاليت ٢٠٠٣، ٣٦–٣٩، ٣٨). وهنا تتنبأ نظرية هالبواك بأن المجتمع الفلسطيني «يزعم أن الفداء عمله الخاص»، وهو شيء ينبغي الاعتزاز به «تحت مظلة المجتمع»؛ وهو من ثم شيء يمنحه المجتمع الفلسطيني سلطة شرعية بما أنه «يتحمل مسئوليته». فأعمال قتل النفس على يد الانتحاريين في الشرق الأوسط — التي تُعد «تضحيات» بنظر مجتمعاتهم التي ينتمون إليها — يغمرها اقتناع بأنها «تضيف» فعلًا للازدهار الاجتماعي، حتى وإن كانت بالحسابات المادية «تحذف» أفرادًا من المجتمع. فرغم أن الفلسطينيين الذين يعتنقون موتهم «تحت مظلة المجتمع» ربما يشعرون بأنه «كارثة»، يمكننا أن نفهم لماذا يعتبرون ذلك الموت «انتصارًا» بسبب الحراك الذي يبثه في المجتمع (أسد ٢٠٠٧، ٤٩).

(٩) لكن هل يعتبر أيٌّ من المسلمين الانتحاريين «أضاحي» حقًّا؟

قبل أن أتعمق في قراءتي الدينية للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، يتعين عليَّ أن أتناول باختصار نقدًا لأي قراءة دينية — وإسلامية بدرجة أقل — للتفجيرات الانتحارية

في الشرق الأوسط. وعلينا هنا أن نعود لطلال أسد، الذي يدَّعي أنه لا يوجد من المعايير التي يستمدها المرء من «التعاليم الإسلامية» (والتي يستخلصها أسد على نحو عجيب) ما يبرر اعتبار الانتحاريين «أضاحي» (أسد ٢٠٠٧، ٤٣–٤٤).

لسوء حظ أسد، تقول الأصوات السلطوية المسلمة في عالم اليوم خلاف ذلك، فالكلمات الشائعة للفداء بين المسلمين في الشرق الأوسط هي «القربان» و«الأضحية». في الواقع، تُستخدم الكلمتان كمترادفين على يد المسلمين في الشرق الأوسط. وكلمة «أضحية» أكثر شيوعًا إلى حدٍّ ما من كلمة «قربان». ويعود أصل «أضحية» إلى كلمة «ضحَّى» التي تعني «بَذَل» و«قدَّم» وغير ذلك. إذن تحمل كلمة «أضحية» معنى تجسيد طاعة الله في صورة مادية ملموسة تراها عين الله. وفي سياق الحديث عن الانتحاريين بوصفهم «أضاحي» بالمعنى الذي يخص كلمة «أضحية»، يمكن تطبيق الكلمة على بذل النفس — تخلي الإنسان عن حياته — بجانب المفهوم الأكثر اعتدالًا للتضحية؛ وهو بذل الإنسان لماله على سبيل المثال. إذن من بين الزوايا التي ينظر بها الانتحاريون لأنفسهم هو اعتبار قتلهم لأنفسهم حالات «أضاحي». (علي ٢٠٠٨، ملاحظات شخصية).

إن كلمة «أضحية» تشير إلى الذبح ضمن شعائر الحج لإحياء ذكرى قصة إبراهيم وإسماعيل/إسحاق، وأيضًا إلى الذبيحة التي تُنحر احتفالًا بعيد الأضحى للذين لا يشاركون في الحج نفسه. وكلمة «أضحية» قريبة لها من كلمة «هدية». الهدف من هذه الجولة القصيرة لعلم أصول الكلمات العربية هو بيان كيف تربط شبكة دقيقة من الأفكار المترابطة بين الألفاظ العديدة لـ «الفداء» — أضحى وقربان وأضحية — وبين مفهوم «الهدية». وستتضح أهمية هذا الربط بين الهدية والفداء ونحن نختتم هذا الفصل، من خلال بيان كيف يعتبر الانتحاريون أنفسهم أضاحي وهدايا من منظور إسلامي. وبهذا القول أؤكد أن الفكرة الرئيسية لهذا الفصل هي أن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط هي مزيج من السياسة والدين كليهما، بمعنى أنها تجسيد لكلٍّ من السلطتين القسرية والشرعية. وليس الرد على أسد بأكثر ضرورة من اقتباس بعض ما يرد حول التفجيرات الانتحارية في الإعلام المسلم.

ورغم أنني لن أتوغل مثل أسد كي أستخلص جوهر الإسلام، فثمة طريقة تقريبية جاهزة للحديث عن نوع من الإجماع بين المسلمين حول التضحية، وحول التضحية الإنسانية بالتأكيد. إن القصة التقليدية التي حاول فيها إبراهيم التضحية بإسماعيل/إسحاق موجودة بالفعل، وشاعت لمدة طويلة. ونتيجة لأن هذه القصة

تستعصي على التأويلات اليسيرة أحادية المعنى كما سنرى، يصبح من المحير لماذا يبدي أسدٌ مثلًا كل تلك الثقة بعلمه بما تتضمنه تلك القصة عن التضحية. من بين الكلمات الشائعة للتضحية هي كلمة أضحى. وكلمة «أضحى» هي اسم العيد الكبير «عيد الأضحى»؛ احتفالًا بفداء إسماعيل مِن ذبحه على يد إبراهيم. لذا، يخاطب الشيخ ياسين — مؤسس حركة حماس — المسلمين قائلًا: «تذكروا أن عيدنا ليس عيد نصر، بل عيد أضحى» (ياسين). وهنا يشير ياسين بالطبع إلى عيد الأضحى الذي يُحتفل به في نهاية الحج.

ترشدنا إذن جذور المفاهيم الإسلامية عن الفداء باعتباره «الأضحى» إلى سياقات شعائرية مرتبطة بالنصوص المقدسة تتصل في النهاية بإبراهيم ومحاولته التضحية بإسماعيل/إسحاق. ومع وجود إبراهيم نموذجًا يقتدي به المسلمون في استعدادهم لبذل أنفسهم في سبيل الله، ويمارسون العطاء الخيري المنتظم المعروف باسم «الزكاة»، التي تُعد أحد الأركان الخمسة للإسلام، وكذلك ينظر المسلمون إلى التضحية المدنية بنفس نظرتهم للتضحية الشعائرية؛ فهم يفكرون في التضحيات المدنية الخاصة، كما في المعركة أو في الجهاد، بتفكيرهم في «الأضحى» أو ذبح إسماعيل/إسحاق؛ لذا يزعم بعض المفسرين أن كلًّا من الأب والابن يطيعان الأمر بذبح إسماعيل على محمل حرفي وجِدِّي:

> قد يرى الناس أنفسهم أفرادًا منفصلين، وأنهم مستقلون، وأنهم لا يتحملون مسئولية أحد، وأن أحكام الشريعة لا تنطبق عليهم، ولا يأبهون بما تواجهه الأمة الإسلامية، فهم يقولون إن الإسلام لا ينبغي أن يُطبق على الأفراد إلا في بيوتهم، ولا ينبغي أن يتدخل في شئون الحياة.
>
> هل كان إبراهيم يتبنى فكرة أنه مستقل؛ أنه «فرد» ليس عليه أن يتلقى أوامر من أحد؟ هل كان أنانيًّا؟ هل قدَّم إسماعيل مصلحته الخاصة على ما أمر به الله؟ هل عصى إبراهيم (عليه السلام) أمر الله بذبح ابنه على أساس أنه كان فردًا واحدًا، وأن ذلك كان ضد مصلحته؟ (مجهول ١٩٩٨).

ويؤكد مُفسر آخر على مكانة مثال التضحية في قصة إبراهيم وإسماعيل/إسحاق في النظرة إلى الجهاد، فواجب المسلمين هو فهم «دلالة العيد»:

> هذه هي علامات إسماعيلنا؛ فلنبحث عنها في أنفسنا ونذبحها لنتقرب إلى الله — سبحانه وتعالى — لنُبعد السيف الحقيقي عن رقاب المسلمين المضطهدين

> من البوسنة إلى كشمير، من الصومال إلى فلسطين؛ لنثور على جبننا الذي طغى علينا. تذكروا أن عيدنا ليس عيد نصر، بل هو عيد أضحى (مجهول، دون تاريخ).

لكن التفكير في التضحية المدنية من منطلق قصة مستمدة من نص مقدس دائمًا ما يواجه مشكلات في التفسير. وليست قصة ذبح إبراهيم لإسماعيل/إسحاق باستثناء. وأكثر مَن يقترب من الروح المعتدلة للتفسير التقليدي لقصة إبراهيم أولئك الذين قد نسميهم الإنسانويين المسلمين المعاصرين. يسعى هؤلاء الإنسانويون المسلمون — ربما ردًّا على نظرة حماس وغيرها المتطرفة للتضحية — لإعادة التوازن بخصوص التضحية من أجل المجتمع في مقابل التبجيل العميق للحياة الإنسانية الفردية:

> كيف يُبنى الحائط؟ كيف «تجتمع» اللبنات المفردة لتصير حائطًا صلبًا ومنيعًا؟ فكما يتكون الجدار من لبنات كثيرة، يجب أن تُبنى مجتمعاتنا على قوة أفرادها الذين أنت من بينهم …
>
> عندما ننظر إلى الجدار من بعيد، قد لا يمكن تمييز لبناته نتيجة انتظامها، لكنها مثل البشر، لكلٍّ منهم خصوصيته الفردية، وليس على أي فرد أن يُضحي بذلك … (مجهول، دون تاريخ).

يؤكد الإنسانويون على احترامهم للفرد من خلال حيلة تفسيرية بارعة إن لم تكن ملتوية كما سنرى. وهنا يستندون إلى كلمات القرآن ليُبيِّنوا كيف أن النص ذاته يقدِّم حجة لكلٍّ من إبراهيم وربه لتفادي مسئولية الذبح المنتظر لإسماعيل؛ إذ تكمن الفكرة في الإشارة إلى أن القرآن ذكر حرفيًّا أن إبراهيم جاءته فكرة ذبح إسماعيل في المنام: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾. وفي نظر الإنسانويين، يوفر هذا لإبراهيم «مخرجًا» بما أن الله لم يأمره بذبح إسماعيل في الواقع. فلم يكن هناك أي احتمال لأن تُفهم الرؤيا على أنها أمرٌ جاد وصريح. وبينما يصطحب إبراهيم إسماعيل إلى الجبل، يُنفى عن الله أنه أمر بذبح إسماعيل استنادًا لفكرة الرؤيا. «لم أفعل شيئًا كهذا أيها الكهل. لقد كان مجرد حلم!» وهذا يحمي الاعتقاد بأن الله يحفظ قدسية كل كائن حي، وإن ظللنا نتساءل عما دفع إبراهيم للتهيؤ للذبح، إلا أن تلك الحيلة تحقق هدف الإنسانويين المسلمين في إيجاد مخرج مما يبدو أمرًا مباشرًا بنحر إنسان.

ويتبنى مقال آخر بعنوان لا لبس فيه: «الرب لم يأمر إبراهيم بذبح ابنه» نفس النهج، في مواجهة النظرة المتشددة كما يُتصور؛ لذا يشرح كاتبه قائلًا: «إن علماء المسلمين التقليديين طالما علَّموا المسلمين أن الرب أوحى لإبراهيم بأن يُضحي بابنه إسماعيل بذبحه بسكين. وهذا مخالف تمامًا لما يقوله القرآن.» ومن بين الحجج التي سيقت — اللافت أنها كلها مبنية على اقتباسات حرفية من القرآن — ما يلي:

> لم يأمر القرآن إبراهيم قط بقتل ابنه أو التضحية به، بل يعلمنا القرآن أن إبراهيم رأى في منامه أنه يذبح ابنه، وصدَّق إبراهيم الرؤيا واعتقد أنها من الرب (لم يذكر القرآن أن الرؤيا كانت من الرب)، فاختيار الألفاظ في القرآن دقيق؛ إذ لم تُذكر كلمة مصادفة أو عبثًا، فكل كلمة وتعبير اختاره الرب عن قصد.

واستكمالًا لهذا الاستدلال، يقول نفس المقال إن عدم ذكر القرآن مسألة أن الرب كلَّف إبراهيم بمثل هذا التكليف يتماشى مع القول إن «الإسلام لم يدافع قط عن التضحية بالإنسان.» ولهذا السبب، «لم يكن الرب ليناقض نفسه، ويأمر إبراهيم بارتكاب ما حرَّمه حتى وإن كان ذلك اختبارًا.» وفي مزيد من الإنكار لما تتضمنه كلمات الذين يتهمون الإسلام بالقول إن إبراهيم أمره الله بأن يضحي بابنه إسماعيل/إسحاق، يخبرنا المقال بأن «الرب لم يذكر في أي موضع في القرآن أنه هو من أمر إبراهيم بذبح ابنه.» ويستكمل المقال معارضته لهذا الرأي بقوله: «لم يذكر الرب في أي موضع من القرآن أنه أنزل تلك الرؤيا على إبراهيم» (مجهول، دون تاريخ).

وفي ضوء رفض أسد لأن يرى أي وجود للدين في سياسة التفجيرات الانتحارية، نذكِّر القراء إذن بظهور الانحرافات القتالية المعاصرة عن قصة إبراهيم التقليدية، فأولئك المسلمون بالتحديد هم من يرعون التفجيرات الانتحارية، وذلك من خلال السلطة الشرعية المستمدة من النماذج والسوابق الدينية والنصوص المقدسة وغيرها؛ لذا صارت المنافسة على السلطة في الإسلام نفسه محتدمة، وتتطلب أقوى وسائل التأكيد عليها. يبين برايان تيرنر وفريدريك فولبي كيف تميل هذه التوترات في عالم السلطة الشرعية الإسلامية المتغير والتنافسي إلى أن تظهر في صورة أعمال عنف عامة، «لكن هذا الخطاب — وخاصة الخطاب حول الدين وسلطته الشرعية التي لا مفر منها على الحياة البشرية — لا يصدر من فراغ؛ ففي النهاية ينبغي إعادة تجسيد هذا الخطاب، واستعراض السلطة الشرعية

على الساحة العامة (من خلال العنف باعتباره الطريقة الأكثر جلاءً).» وليس هذا لأن المسلمين أو الإسلام (بطبيعته التاريخية) يميل للعنف، بل لأن هياكل السلطة الشرعية الجامعة لم تعد تحتضن عددًا كافيًا من المسلمين لضمان التوازن ضمن نطاق شامل للأفكار والأفعال الإنسانية:

> إن المنافسة على ادعاء الشرعية والسلطة تزيد من ادعاءات السيادة، فلإثبات إيماني في مقابل ادعاءاتك، يتعين عليَّ أن أزيد من حدة المواجهة، و... أن أبيِّن أن تفسيري للشريعة أكثر إقناعًا وأدق وأشمل (فولبي وتيرنر ٢٠٠٧، ١–١٩، ١١).

لذا، حتى إذا تهرب بعض هؤلاء الرعاة للتفجيرات الانتحارية من نموذج إبراهيم نتيجة للَّبس النصي في محاولة ذبح إسماعيل، فإن التراخيص الدينية لا تُترك، فهي تتغير فقط حسب المعايير الجديدة التي تضعها الجماعات المختلفة. و«ما نحصل عليه» في حالة وجود تفسيرات جديدة «ليس تخصيصًا صريحًا للمعرفة والسلطة الشرعية»، كما يزعم برايان إس تيرنر وفريدريك فولبي، «بل مضاعفة للسلطات الشرعية على النص المقدس ضمن ما يظل نظامًا جمعيًّا عالميًّا ثنائيًّا» (فولبي وتيرنر ٢٠٠٧، ١–١٩، ١٢)، ويكون لمثل هذه «المضاعفة» تأثيرٌ في قراءاتنا لقصة إبراهيم؛ لذا إن كان إبراهيم نموذجًا ملتبسًا ومحل خلاف، أو إن لم يكن مُتَّسقًا مع الحاجة الماسة للمطالبة بقدر كافٍ من السلطة الشرعية تمكِّن الفرد من فعل ما يريد، فهل من الممكن أن يفي بذلك الغرض الانتقال إلى دليل نقلي يضم النبي محمد؟ هل يمكن أن توفر النصوص المقدسة التي تتحدث عن النبي شرعية أقوى للتفجيرات الانتحارية؟

وسواء أكانت الاستعانة بمحمد توفِّر هذا النوع الأقوى من الشرعية أم لا، يؤمن المسلحون بأنه يمكن الاستعاضة بهياكل المرجعيات الجديدة عن تلك القديمة؛ فهي تُقدم النبي باعتباره القدوة الأولى للتضحية بالنفس والفداء اللذين يرتبطان بالجهاد. كما أشار العالم المسلم المقاتل مالك بن أنس في «أحاديث الجامع الصغير» الوارد في «قراءة في فقه الشهادة» إلى:

> الحديث المعروف الذي تعهد فيه النبي بالموت في سبيل الله، وأن يعود إلى الحياة ثم يموت في سبيله من جديد. وهذا يعني أنه لم يكن هناك هدف في

> حياة النبي ذاتها أسمى من الموت في سبيل الله، وتكرار ذلك (إزرائيلي ٢٠٠٢، ٢٣–٤٠، ٤).

إذن تصير التضحية بالنفس جزءًا لا يتجزأ من المواقف التي يدخل فيها الجهاد، برغم معارضة أسد لوصف الانتحاريين بهذا الوصف. كما طُرح هذا النوع من الجهاد بذبح النفس باعتباره «السلوك المثالي لكل المسلمين الذين يسعون إلى القتال على أعلى مستويات المخاطرة» (إزرائيلي ٢٠٠٢، ٢٣–٤٠، ٤).

من هذه المناورات التفسيرية وحدها، يمكننا أن نخلُص إلى أن هناك مسلمين قد يكون من المنطقي أن نسميهم «جهاديين متشددين» وأمثالهم. وأيًّا يكن المصطلح الدقيق المستخدم في تسميتهم، يمثل هؤلاء المسلمون على الأقل «نموذجًا إسلاميًّا» يعتبر التفجيرات الانتحارية فداء؛ لذا برغم ما يريدنا أمثال أسد أن نؤمن به، هناك — على الأقل في الواجهة — مسلمون يؤمنون بالتفجيرات الانتحارية، وذبح النفس، ويدركون أفعالهم ويجيزونها عن وعي في إطار نهج معين في فهم الدين الإسلامي. وفي الوقت الذي يعرفون فيه موقعهم من الصراع مع الآخرين، لا يرون أنفسهم نتاجًا لتلك الظروف، بل يرون أنهم يجسدون السلطة القسرية للجهاد، والسلطة الشرعية للتضحية في سبيل نوع من الغاية الإيجابية، سواء أكانت الأمة أم كما سأبين بعد قليل الدولة القومية، أم «المجتمع المُتَصَوَّر» في فلسطين.

(١٠) التضحية تصنع السلطة الشرعية

أظن أنني أقنعت القراء بأنه فيما يخص الانتحاريين في الشرق الأوسط، «يقلل» بعض المفكرين بشدة من أهمية الدين كأسد وبيب، بينما «يبالغ» هيتشنز وهورويتز في الأهمية التي ينسبانها إليه. أما أنا فقلت إن جزءًا كبيرًا من «السلطة» في التفجيرات الانتحارية يأتي من انتسابها للدين، لكن ليس بالطريقة التي يراها أيٌّ من الفريقين، فالقضية هي معرفة كيف وأين يكون للدين صلة بالتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. وأقول إن الدين — بما في ذلك الإسلام — له دور في التفجيرات الانتحارية، لكن ذلك يكون في الغالب بسبب أن أديانًا كالإسلام وغيره تخلق عوالم اجتماعية من المعاني والعلاقات، والصلات العاطفية، والطبيعة الثقافية المميزة لدور كلٍّ من الجنسين؛ وهي باختصار

عين الأشياء المكونة للهوية والسلطة الشرعية. يصف بروس لينكولن ببراعة حال تلك «السلطة الشرعية»:

> في النهاية، أريد أن أشير إلى أن السلطة الشرعية المستطردة ليست كيانًا بذاتها، بل هي أثر ... وأرى أن هذا الأثر هو نتيجة لحالة يجتمع فيها المتحدث المناسب، والخطاب والإلقاء المناسبان، والإخراج المناسب، والزمان والمكان المناسبان، والجمهور الذي تضع توقعاته التاريخية والثقافية معايير ما يُعتبر «مناسبًا» في كل هذه الجوانب (لينكولن ١٩٩٤، ١٠-١١).

ويكمن الجانب الديني للتفجيرات الانتحارية في مثل هذا المزيج «المناسب»، فهذه هي الصفات التي تُكسب الفعل سلطته الشرعية بوضعه في مكانة متميزة وسط المنظومة التي تحكم الفضاء الديني والاجتماعي والثقافي والعاطفي. وهنا لا تكمن «سلطة» الانتحاريين في العنف المدمر لهجماتهم؛ في السلطة القسرية لجهودهم العسكرية وحدها باعتبارهم جهاديين وحسب، بل تكمن في تحولهم إلى «أبطال»، حيث إن «سلطة» الانتحاريين في الشرق الأوسط تنبع من سلطتهم الشرعية الخاصة؛ حيث إن تضحياتهم يُنظر إليها من منظور إسلامي معين وإن كان متطرفًا. إن «السلطة» الدينية للتفجيرات الانتحارية — باعتبارها أعمالًا فدائية — تكمن في قدرتها على صناعة «الأبطال»؛ على إطلاق القوى المحركة التي تلهم الازدهار الاجتماعي، وتؤكد الهوية أو تصنعها، والتي ترسخ الطبيعة الثقافية المميزة لدور كلٍّ من الجنسين، وتتداخل في شبكات الاتصال العاطفي. ولا يزال للمعتقدات والعقائد وباقي مجموعة العناصر الإدراكية التي يُعرف بها الدين في العادة وجودٌ بدرجة ما. لكن — كما سأوضح — يوجد الكثير والكثير مما يساعدنا على الفهم النقدي للتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، ويتجاوز الإشارة إلى قائمة من العقائد التي يُظن أنها على حق. زدْ على ذلك أنني أثق الآن بأن القراء سيرون أن الدين يمكن أن يدخل في السياسة بعدة طرق يواريها عادة التركيز على المفاهيم التقليدية للدين التي تعتبره مجموعة من المعتقدات، أو أنه «جيد»، أو أنه منعزل عن المجال العام وعالم السياسة متألق في عالم «الروح» القائم بذاته. إن أعمال «التضحية» هي التي يظهر فيها معنى «الدين» الذي «استقصيته» على حقيقته.

(١١) كيف ولماذا تؤدي التضحية دورها؟

السلطة الشرعية للتقديس

هناك فرق بين الادعاء بأن التضحية في التفجيرات الانتحارية تجسيد مادي للسلطة الشرعية، وبين توضيح الكيفية والأسباب التي تجعل قتل النفس مؤثرًا بهذه الصورة. يوجد على الأقل سببان وراء تجسيد التفجيرات الانتحارية للسلطة الشرعية؛ سببان وراء قدرة الانتحاريين على أن «يضيفوا» للمجتمع في الوقت الذي «يحذفون» فيه أنفسهم حرفيًّا منه. ومن خلال الحديث عن «الإضافة عن طريق الحذف» أقول إن التضحية تُخلِّف آثارًا معينة على المجتمع؛ فهي تُجيز التصورات عن المجتمع المثالي، وتُحفز المجتمع على تحقيق الازدهار، وتلهمه مقاومة الفناء، وتنسج شبكات الالتزام التي تقوي لُحمة المجتمع، لكن كيف يتم مثل هذا العمل؟ أرى أن هناك آليتين لذلك: التقديس وتبادل الهدايا.

أولًا: التقديس. تُحدث التضحية sacrifice، أثرها لأن الانتحاريين ببذلهم لأنفسهم يصيرون مقدسين وسط مجتمعاتهم. ويحمل الأصل اللاتيني للكلمة، sacri-ficium، نفس الدلالة. والمعنى الذي تحمله الكلمة الإنجليزية sacrifice هو «يجعله مقدسًا». فمن الجوهري في هذا البذل أنه ليس بالطبع مجرد انتحار، وليس جزءًا من خطة نفعية للمبادلة، أو المقايضة، أو الحماية الجهادية للسلطة القسرية. فبذل الانتحاري لحياته يدخل في نطاق التصور السياسي الديني؛ إذ يُنظر للانتحاري على أنه يصعد إلى السماء ليستقبله الله (لورنس ٢٠٠٥). وكما تبين كلمات ريهام — الانتحارية المحتملة — فإن الانتحاري يرى أيضًا أنه بموته يهب حياته لمجتمع غير موجود، ومن ثم «مجتمع مُتَصَوَّر» بالمعنى الذي قصده بينيدكت أندرسون. تقول ريهام: «نعلم ما تحتاجه فلسطين منا» (أندرسون ١٩٩١، جوردان ٢٠٠٢)، فالانتحاريون — بوصفهم «مقدسين» — يرقون ككلِّ الأبطال إلى مكانة اجتماعية رفيعة؛ ومن ثم يجسدون مجموعة من القيم بالنسبة لمجتمعاتهم، فالمجتمع الذي ماتوا من أجله — للمفارقة — لم يُضَحِّ بهم إطلاقًا، بل يحفظهم أو «يحتضنهم» بتعبير هالبواك. وباعتبارهم مقدسين، يتحولون إلى رموز بارزة للقيم التي يقدرها المجتمع ويعتبرها قيمًا جوهرية؛ لأنهم كما يشير موريس جودلير ليسوا جزءًا من النظام الطبيعي للمبادلة والمقايضة النفعية (جودلير ١٩٩٩، ٣٢)، بل هم الأشخاص الذين يجب على المجتمع أن «يصونهم ويحفظهم ويزيدهم» (جودلير

١٩٩٩، ٣٥)، فالتضحية تؤدي دورها بالطريقة الأولى لأن القوى التي تتحرر بتجسيد المقدس ترشد الناس نحو قيم راسخة. ويسمو الانتحاريون في إسرائيل/فلسطين عن دنس الحالة البشرية التقليدية، فالذين يضحون بأنفسهم من أجل المجتمع يَسمون في أعينه إلى المرتبة الدينية المرموقة لـ «الشهيد». يشير رافائيل إزرائيلي إلى أن المقاطع المرئية السيئة السمعة التي يجري إنتاجها للتفجيرات يُقصد منها أن توفِّر التعليم والقدوة لمزيد من الانتحاريين؛ فهي تختلف اختلافًا كبيرًا عن الانتحار العادي الذي يتضمن يأسًا أو شفقة على الذات (إزرائيلي ١٩٩٧، ٩٦–١١٢، ١٠٥). ويبين ابن لادن في تمجيده لأحد الخاطفين في هجوم ١١ سبتمبر كيف يمتزج خطاب التضحية بالنفس وتخلي الفرد تمامًا عن حياته مع مفهوم الشهيد: «صفاء ظاهر وفداء باهر. نحسبه، والله حسيبه» (ابن لادن ٢٠٠١).

بالتبعية، فإن ما يتصل بـ «الضحية» المقدسة نفسها يصير مقدسًا هو الآخر؛ لذا فإن التضحية ذاتها لا تقدِّم الدين إلينا في صورة مجسدة وحسب، بل إن ترسيخ تلك التضحية لـ «قِسم» أو نطاق معين للتضحية يضيف إلى السمات المجسدة لها. فمكانة التضحية تصير في ذاتها مكانة مقدسة، مكانة تحرسها الحرمات وتخرج عن الفضاء التقليدي. وكما تشير كلمة sacrifice، في حين يُمثل الذبح هدية، فإنه يعني في ذات الوقت خلع صفة القداسة على شخص ما. كذلك من خلال التضحية في سبيل فلسطين، «يصنع» المرء وحده من الانتحاري رجلًا مقدسًا في نظر الفلسطينيين الوطنيين. وفي الوقت ذاته، تجعل التضحية هناك من فلسطين أرضًا «مقدسة»، بما أنها موضع حدث من شأنه أن يخلع قدسية على شخص ما عن طريق التضحية في سبيل فلسطين؛ ومن ثم يتم التأكيد على قدسية المكان بحدوده الوطنية من خلال تحويل أرضه إلى ساحة للتضحية؛ كما هو حال مركز التجارة العالمي الذي يُعتبر موقعه بصفة عامة موقعًا مقدسًا إن نظرنا إلى الذكرى الدائمة لبطولة رجال الإطفاء والشرطة الذين قضوا في أثناء انهيار البرجين. وفي هذا الصدد، فإن تحوُّل مركز التجارة العالمي وموقعه من موقع للتجارة دنيوي في جوهره إلى موقع مقدس للذكرى والحزن إنجاز فريد. لاحظْ كذلك أنه لم يرتبط أي من هذه القدسية بالبنتاجون الذي راحت فيه أرواح الكثيرين، لكن لم يُعلن عن أي أعمال تضحية من قِبل المنقذين أو لم تتم أصلًا. وربما من المصادفة أن هذه الانتفاضة الأخيرة تحمل اسم انتفاضة الأقصى، في إشارة إلى المسجد الموجود في الموقع الذي تبلغ مساحته ٦٦ أكرا؛ المعروف لدى المسلمين بالحرم الشريف، ولدى

اليهود بـ «حار حابييت» أو جبل المعبد، وكلا المكانين يُعد منطقة مقدسة، وإن كانت محل نزاع. أضف إلى ذلك أن مركز التجارة العالمي كان بالتأكيد من أقل المباني المفضَّلة في مدينة نيويورك، فمقارنة باللمعان الزجاجي لمباني كرايسلر أو إمباير ستيت، فإن مركز التجارة العالمي كان لوحًا أسود مختالًا كبير الحجم يجسد القوة المطلقة في سماء مانهاتن. أما تخليد المبنى في الذاكرة والترحُّم عليه بوسائل مختلفة باعتباره تجسيدًا للآمال، والأحلام البشرية، فينافس قيامة لِعازر من القبر، أو تحول الماء إلى نبيذ في عرس قانا الجليل (سترينسكي ٢٠٠٢، الموقع الإلكتروني).

وسواء كانت هذه الانتفاضة ادعاءً أم لا، فهي على الأقل في أعين بعض الفلسطينيين — أو على الأقل لدى عدد ليس بقليل منهم — قد قامت ردًّا على استفزاز زيارة/تعدي شارون على الحرم الشريف. يخبرني الرواة من إسرائيل أن الإسرائيليين يمحون فورًا أي دليل على أن مواقع التضحية/الهجمات الانتحارية الفلسطينية كانت كذلك يومًا ما، فهذه الأماكن تظل — كما كانت — تذكارات سيئة؛ أماكن للنسيان العمدي، من خلال عودتها السريعة إلى استخداماتها الدنيوية المعتادة. قارن هذه الأماكن بنظيرتها غير المعروفة — وربما تتعذر معرفتها — التي خسر فيها اليهود حياتهم لصالح آخرين مثلما يتجسد في النصب التذكاري لانتفاضة حي اليهود في وارسو. فالحدث يُحتضن هناك بكل فخر، بجانب الحزن العميق بالطبع (مجهول، دون تاريخ). وقارن مرة أخرى الانتفاضة بالصعوبات التي تواجه الصورة المعاصرة لمعسكرات الموت. وبعد كل هذه السنوات الطويلة، لا تزال تلك المعسكرات بانتظار النظر إليها في إطار التصنيف المناسب الوارد هنا. فهل يُنظر إليها باعتبارها متاحف أم نصبًا تذكاريًّا (ولماذا بالضبط؟) أم مقابر؟ (فيبر ١٩٩٢) وإن كان هذا هو الحال لدى اليهود؛ ففي حال وجود دولة فلسطينية مستقبلًا، يمكننا أن نتصور أن أماكن التضحية/الهجمات الانتحارية ذاتها ستصبح معالم تذكارية تخلِّد الانتحاريين الذين قدَّموا تضحياتهم على ما سيصبح لدى الفلسطينيين أرضًا مقدسة.

أما فيما يتجاوز نطاق المجال المقدس الذي تصنعه التضحية، فإن الذين يمارسون هذه الشعيرة لهم نصيب في القدسية التي جاءت نتيجة للعمل الفدائي، فمقتنيات «الانتحاريين» الهزيلة تُجمَع وتحظى بقدسية باعتبارها «قطعًا أثرية». وتؤلَّف الأغاني عن الانتحاريين وعن أعمالهم، وتُغنى في الشوارع، وتصير صورهم «محل إعجاب أقرب إلى العبادة»، وتفوز عائلات الانتحاريين — في ظل عدوى القدسية — «بتقدير في أعين الجمهور»؛ إذ يُنظر لهم «بإجلال وإعجاب» (إزرائيلي ١٩٩٧، ٩٦–١١٢، ١٠٥–١٠٦).

(١٢) كيف ولماذا تؤدي التضحية دورها؟

لا هدايا دون مقابل

أما السبب الثاني وراء الأثر الذي تحدثه التضحية فهو أكثر تعقيدًا. لماذا — قبل كل شيء — ينفِّذ الانتحاريون هجماتهم ويضحون بأنفسهم، بل ويفعلون ذلك مع الإحساس بوجوبه؟ لقد أشرتُ بالفعل إلى أن التفجيرات الانتحارية باعتبارها تضحيات تكون لدى بعض المسلمين بمنزلة هدايا ذات طبيعة خاصة؛ هدايا تُقدم بالتخلي التام وليس بالعطاء المقيد. يقول مؤلف أكثر الكتب تأثيرًا عن الهدية، مارسيل ماوس، إن الهدية على وجه الإطلاق ليست بلا مقابل، رغم ميل الناس للتفكير في نزاهتها وعفويتها، فبرغم الكرم المطلق الذي يُظهره مقدمو الهدايا في العادة، فإن الهدايا تقترن دائمًا بالتزامات؛ التزامات بالعطاء وقبول الهدية ومبادلتها؛ إذ يسود نوع من الخداع المنتظم خلف حرية العطاء الظاهرة، وطبيعتها الفعلية المقيَّدة؛ ففي البداية، يشعر مقدِّم الهدية بالتزامه بالعطاء، كما يشهد أي فرد يقع عليه عبء هجمة الشراء في احتفالات أعياد الميلاد والتزاماته التي لا تنتهي. وبنظرة أبعد من الالتزام بالعطاء، نجد إضافة إلى ذلك الالتزام بتلقي الهدية أو قبولها. وكما تذكرنا أعباء التسوق وقت العطلات، يمكن للالتزام بقبول الهدية أو تلقيها أن يكون عبئًا ثقيلًا. وفوق هذين الالتزامين السابقين يأتي التزام ثالث، ربما أقوى منهما؛ وهو الالتزام بالمبادلة أي العطاء في المقابل.

لذا ومن منطلق الهدية، يشعر الانتحاريون بأنه يتعين عليهم أن يضحوا بأنفسهم؛ فهم يبذلون حياتهم نتيجة التزام؛ ومن ثم يمكن الربط بين مفهومي التضحية والهدية في التعاليم الإسلامية؛ ومن ثم يمكن تأويل محاولة التضحية بإسماعيل بأنها نوع من الهدية (علي ٢٠٠٨، تعليقات شخصية). إضافة إلى ذلك، تعتمد أشكال دعم المجتمع «للانتحاريين» على مجموعة متنوعة من النماذج الدينية المعيارية المحلية. كما يدعم علم اللاهوت الإسلامي فكرة أننا ندين بحياتنا لله، وأنه من الطبيعي من ثم التفكير في التضحية بها في سبيله، ففكرة أن الإنسان لا يملك نفسه، وأنه من ثم ملك لغيره — الله على وجه التحديد — لها جذور راسخة في الإسلام؛ لذا فالفرد بتضحيته بالنفس يقر بأنه ملك لله، وبذلك تصير التضحية مجرد رد الأمانة إلى الله، فهي ما يجب على الفرد أن يفعله؛ لذا يرِدُ في القرآن (سورة البقرة، الآية ١٥٦): ﴿إِنَّا لِلهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. إذن فالتضحية ما هي إلا إعادة ما هو حق لله (علي ٢٠٠٨، ملاحظات شخصية). فالانتحاريون ببذلهم حياتهم إذن يُقرُّون بهذا الالتزام.

لكن بالنسبة لهؤلاء الانتحاريين — أو أي مسلم في هذا الصدد — من المستحيل أن يُفرض أي التزام على الله، فالله هو الله على كل حال، ولا يجوز إلزامه بما تريده المخلوقات؛ لهذا نسمع باستمرار في عبارات الثناء على الانتحاريين على لسان أسامة بن لادن مثلًا توسلات بقبول الانتحاريين في رحمة الله، يقول أسامة بن لادن: «فهؤلاء جاهدوا الكفر الأكبر بأيديهم وأنفسهم، نرجو الله أن يتقبلهم في الشهداء» (لورنس ٢٠٠٥، ١٥٥). يمكن للمرء أن يتساءل مَن الشخص أو ما الشيء الذي يمكن أن يُفرض عليه التزام عن طريق تضحية انتحاري بحياته.

والإجابة عن هذا التساؤل هي أن الانتحاريين يسعون إلى تحميل المجتمع كله بالتزام، بل هو التزام مزدوج! فهم يسعون إلى جعل المجتمع يشعر بأن عليه قبول هديتهم، والأهم أن عليه ردَّ هدية موتهم البطولي بطريقة ما مناسبة. فالتضحية تُحدث أثرها بالوجه الثاني إذن؛ لأن الناس عليهم عبء التصرُّف بطرق معينة نتيجة لوضعهم ضمن شبكة متكاملة من الالتزام المشترك. مرة أخرى، تخبرنا محاورة ساندرا جوردان عام ٢٠٠٢ مع المرأة الفلسطينية والانتحارية المحتملة ريهام بالكثير في هذا الصدد (جوردان ٢٠٠٢)؛ إذ تبين ساندرا جوردان في محاورتها بعنوان «نساء يَمُتْنَ في سبيل الله» كيف تستخدم ريهام لغة دينية سياسية مُركَّبة تجمع بين الجهاد والفداء والشهادة. إلا أن ما أريد التركيز عليه هو نبرة الالتزام الثابتة طوال الحديث، فريهام تذكر صراحة أن التضحية بحياتها باعتبارها انتحارية هي هدية، لكن من اللافت أنها تُقدَّم في ضوء التزام وتُقدَّم لفلسطين. كما أن ريهام على استعداد تام لأن تُقدِّم لفلسطين ما «تحتاجه» قائلة بكل وضوح إن «كل فرد عليه أن يختار التضحية حتى نستعيد حقوقنا.» إذن فمفهومها عن التضحية بصفتها هدية مُفعم بإحساس بالالتزام، كما تبين كلمات «عليه» و«تحتاجه» التي ذكرتها، لكن هناك شيئًا آخر في كلمات ريهام، فهي تصف القتال في سبيل فلسطين — بصفتها انتحارية — بأنه الشيء الذي أرادت دائمًا أن تفعله؛ ففلسطين عندها قيمة لامعة؛ إلهامٌ يجذبها «إلى الأمام» نحو العمل؛ بقدر ما هو إحساس بالالتزام يدفعها «من الخلف» أيضًا. وحتى إن كان الشيء الذي يُسمى «فلسطين» غير موجود إلا في الخيال، فهذا الواقع المثالي يدفعها نحو العمل المكرس؛ تقول ريهام: «نعلم ما تحتاجه فلسطين منا.»

(١٣) ملاحظات ختامية

قصدتُ من مثال التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط أن يكون بمثابة طريقة لسبر أغوار مفاهيم الدين والسلطة والسياسة التي استقصيناها لنرى إلى أين قد تصل بنا. وفي هذا الإطار، أشرتُ إلى أن «الانتحاريين» في الشرق الأوسط رغم أنهم «يَبدون» نماذج للسلطة القسرية، لا يمكن أن «يُنظر» إليهم باعتبارهم تجسيدًا لـ «سلطة» سياسية مستقلة مُتصورة، بل في الوقت الذي «يبدون» فيه مجرد نماذج سياسية لقوة السلطة القسرية، فإن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط تفرض كذلك علينا أن «نراها» عملًا «دينيًّا»؛ أي باعتبارها في أغلب الأحيان أدوات معلنة لسلطة شرعية سامية ومطلقة. بجانب كون التفجيرات الانتحارية من الجهاد — وهو ما له قصة دينية خاصة — ينبغي أن «تُرى» باعتبارها نماذج لسلطة شرعية تضرب بجذورها في تعاليم دينية لها تاريخ طويل، وإن كان محل نزاع؛ فلكي نوفِّي تلك التفجيرات الانتحارية قَدْرها يجب أن ننظر إليها باعتبارها تضحيات شعائرية، وباعتبارها أنواعًا خاصة من الممارسات الشاملة التي تجسد رؤية محددة. ومن هذا المنطلق، فإن تلك التفجيرات ليست مجرد أعمال «سياسية»، ولا هي مستقلة عن «الدين» من عدة نواحٍ. ولا يفرض طابعها الديني أن تعلن استقلاليتها عن «السلطة» و«السياسة»؛ فهذه الأفعال تصنع أبطالًا قديسين قتلة تُبجِّلهم مجتمعاتهم وتقدِّسهم الذاكرة، فهم يضفون القداسة على منطقة معينة باعتبارها ساحة للتضحية، ويوظفون سلطتهم الشرعية الخاصة ويربطونها بالدين بمعناه اليومي، من خلال التعبير عن أنفسهم بعبارات التقاليد الإسلامية وعقيدتها الراسخة، وإن كانت محل خلاف. إن التفجيرات الانتحارية تلك رغم أنها قد تُنفَّذ باعتبارها من الناحية النظرية أفعالًا للسلطة القسرية مستقلة تمامًا فهي ليست كذلك في واقع الأمر؛ ففي الوقت الذي قد لا تتعدى فيه السلطة الشرعية التي تمثلها تلك الأعمال فرض الطاعة والاحترام سياسيًّا، فإن سلطتها الشرعية تتجاوز هذا الحد وتتصل للالتزام المطلق والقدسية؛ ففي ظل إخلاص محضٍ لا يمكن التشكيك فيه، لا تقتصر تلك الأفعال على المطالبة بالتفويض الديني — السلطة الشرعية — بل إنها بكينونتها تصنع سلطتها الشرعية الدينية السياسية الخاصة بها كذلك.

تصنع التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط مثل هذه السلطة الشرعية الدينية من خلال إرادة أفرادها، ومن خلال اعتراف المجتمع بأنها أشكال خاصة من الهدايا الفدائية، فهي بكونها هدايا فدائية تضع المجتمع كله والانتحاريين أنفسهم في شبكة من

روابط الالتزام المطلق. وتصطبغ هذه الشبكات بصبغة دينية في استحضار المقدسات وإظهارها بقدْر ما ترتبط بمفاهيم سياسية كلاسيكية مثل السيادة وصفة الدولة، فالقدسية والسيادة عند الانتحاريين — كما رأينا في فلسطين — مرتبطتان برباط لا انفصام له. «فالانتصار»، وكذلك تحقيق «الأبدية العلمانية»، التي يتحدث عنها أسد، لا يتحققان إذن إلا بوجود أرض لها وجود محسوس، و«مجتمع مُتخيل» يسعى لنيل صفة الدولة (أسد ٢٠٠٧، ٤٧، ٤٩). لا يمكننا أن نتجاهل هنا ملاحظة العنصر الديني الذي تُضيفه التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط إلى الشئون الإنسانية، ليس باعتباره عقيدة غير دموية أو بصفته مجموعة من المعتقدات، بل باعتباره فعلًا متصلًا عاطفيًّا ومنقوشًا على الجسد يصنع ويُجسد السلطة الشرعية الدينية، حتى وإن حاولت ممارسة السلطة السياسية.

الدين هنا إذن يتفاعل مع السلطة، وهما يرتبطان بجهد مشترك لتنفيذ سياسة ما. وهذه ليست سياسة الحياة اليومية المتعلقة بأنظمة فوكو الخاصة بالعلاقات الشخصية أو الهيمنة غير الحكومية. أيضًا هذه ليست السياسة الموجودة في «كل مكان»، بل السياسة التي تتكتل حول المجتمعات والأنظمة السياسية الإنسانية، كما أن هذه ليست سياسة بالمعنى الحقيقي تنمُّ عن كيان سياسي — دولة — أو على الأقل تَعِدُ بقيام ذلك الكيان. لكن فيما يتصل بهذه «الدولة»، لا يوجد أي ادعاء لأي نوع من «الفصل بين الكنيسة والدولة»، ولا توجد أي مزاعم بوجود سياسة مستقلة أو دين مستقل، بل في حالة التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط نجد واقعًا تجمع بينه وبين وضع الدين والسياسة في العصور الوسطى المسيحية جوانب تفوق تلك التي تجمع بينه وبين مفاهيمنا الواضحة المعاصرة عن الفصل بين الدين والسياسة؛ لذا من الأفضل أن نُنحي جانبًا ما نعتبره من المسلمات والبديهيات عن الدين والسياسة، ونكيِّف تصورنا مع الواقع الذي بين يدينا.

ومن خلال مواجهة تلك الحقائق، وضعتُ استراتيجية تهدف إلى تعريف «الدين» في الحالة التي دُرست في هذا الفصل. ومع أخذ حقائق الوضع في الحسبان، وجدت — أولًا — أنه من غير المعقول استيعاب التفجيرات الانتحارية من دون أي إشارة للإسلام، لكن بأي صورة كان للإسلام دور؟ بالتأكيد ليس بالصورة الحمقاء التي يراها المصابون بالإسلاموفوبيا في الإعلام وزمرتهم. لقد رأينا أن التعاليم الإسلامية لم تُجزِ التفجيرات الانتحارية بأي طريقة مباشرة؛ فالتفسير المجمع عليه لقصة ذبح إسماعيل على يد

إبراهيم — مثلًا — لا يُعطي أي رُخصة للتفجيرات الانتحارية؛ فالنهي عن الانتحار في الإسلام يماثل عمليًّا النهي عنه في الأديان الإبراهيمية الأخرى. وعلى الجانب الآخر، لم أتمكن من أن «أرى» الانتحاريين في الشرق الأوسط بمعزل عن التعاليم الخاصة بالإسلام، فاستعمال العبارات الإدراكية والتفسيرية الإسلامية أكسبهم صبغة إسلامية.

وخلال استكشافي لما ذكره الراغبون في هذه الأعمال الانتحارية أنفسهم، ولما يؤمن به المجتمع من حولهم، وللبعد التاريخي لواقعهم، كان من الواضح أن دور «الدين» في التفجيرات الانتحارية لا يمكن أن «يُرى» في إطار تصورنا نحن في الغرب عن الدين؛ أي في إطار القوالب الفكرية الستة التي أوردتها في الفصل الثاني. وأيًّا كان تعريف «الدين» الذي تتضمنه هذه القوالب التقليدية الستة، فهو لا يمكن أن يصمد، فمفهوم «الدين» كان بحاجة لأن يُنقَّح ويُوسَّع ليشمل ما نراه اليوم في الشرق الأوسط، تمامًا كما كان الحال في عهد دوركايم مع «اكتشاف» الغرب المعاصر لبوذية تيرافادا. لقد فرضت التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط طريقة خاصة في استخلاص تعريف «للدين». وقد توصلت إلى أنه لا سبيل إلى إيجاد العناصر المفقودة في هذه الظاهرة أفضل من الاستعانة بمفهوم «للدين» وإن كان مُعدَّلًا. وإن كانت أعمال التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط لا يمكن أن «تُرى» باعتبارها مجرد أعمال مرتبطة بـ «السياسة» بمعناها التقليدي. وكل ما لاحظناه عنها أنها محاطة بالتضحية والتقديس والشهادة وخلافه، فلماذا إذن نتردد في وصف هذا الجانب المهمل من التفجيرات الانتحارية بأنه ديني؟ فلننتهك محرمات الوقار الزائف الذي بنيناه حول مفهوم «الدين» كي «نرى» الأمر على حقيقته؛ فالتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط في الحالات التي تناولناها كانت أعمالًا دينية؛ لأنها كانت ممارسة شعائرية للتضحية بالنفس، لا لأنها كانت قضية معتقدات. كما أن التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط كانت قضية دينية، ليس لأنها وظفت عقائد أو إعلانات مذهبية، ولا لأنها جعلت الانسحاب التأملي إلى مخبأ القلب الإنساني علامتها المميزة، فالتفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط لم تكن عملًا دينيًّا لأنها «جيدة»، أو لأنها تجنبت استعراضات «السلطة». لقد كانت دينية لأنها كانت عرضًا عامًّا للتفاني والإخلاص، بغض النظر عن مدى بشاعته، بل وحتى «شرِّه»، فالصبغة الدينية للتفجيرات الانتحارية لدى كثير من المسلمين لا تعفيها من إدانتها بوصفها «شرًّا». كما أنه من غير الواضح إن كان الانتحاريون في عملهم الفدائي يُستغلون لأهداف سياسية، حتى وإن كان تقديم أنفسهم هدايا له تداعيات سياسية. فحتى القتل له أصوله، خاصة عندما «يُرى» عملًا للمقاومة والإيثار والتضحية.

كان سيسهل على أي أستاذ في الدراسات الدينية أن يغض الطرف ويرفض أن «يرى» دور الدين في التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط. فعلى كل حال، لا يرغب الكثيرون أن يظن الناس أنهم كرسوا حياتهم لدراسة شيء مثل الدين «سمَّم كل شيء»، إن أخذنا كلمات كريستوفر هيتشنز على محمل الجد (هيتشنز ٢٠٠٧، ٣٤٤٥، ٢٧). لكن من خلال قراءة ما كتبه الآخرون ممن يلقون اللوم على الإسلام في كل شر، وممن لا يرون أي دور للإسلام في هذه الظاهرة، لا يسعني أن «أنظر» إلى التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط دون أن أقول إني «أرى» أشياء قد فاتت الآخرين، أو اختاروا هم أن يتجاهلوها، فعيناي تدرَّبتا لسنوات على دراسة أشياء مشكوك في قيمها الأخلاقية؛ كالعنف الديني، والانتحار، ومحارق اليهود، والعنصرية، والهَدْي، والتضحية، ومعاداة السامية، والشعائر والأساطير وغيرها في عالم الأديان. إنني على استعداد لتحمُّل عواقب تبني مقاربة معينة تجاه ظاهرة دينية بغيضة أخرى دون أن يصيبني التردد أمام حقيقة أنه من المنطقي جدًّا أن تُفهم تلك الظاهرة بوصفها ظاهرة «دينية»؛ لذا أعلن استراتيجياتي وأهدافي بصفتها عناصر تُكوِّن مقاربتي لتعريف شيء مثل الدين. ربما كان «الدين» له تعريف آخر تمامًا لو أنني عُدت إلى سريلانكا أتفقد مراكز التأمل الذهني. ولربما برزت أسئلة أخرى، ولربما ظهرت طرق أخرى لتقديم العنصر الديني على الحاجة لإضافة عنصر السلطة الشرعية السامية. لذا يسرني أن أُقر بأهدافي بقدر ما أفهمها، وسأترك للقراء أن يحكموا بما إذا كانت «رؤية» الدين في سياق التفجيرات الانتحارية في الشرق الأوسط، كما رأيتها أنا، قد أفادتهم أم لا، خاصة في المرة القادمة التي يخرج فيها المتظاهرون في طهران في مسيرات، أو في المرة القادمة التي يقود فيها مارتن لوثر كينج جديدٌ مسيرةً في إحدى المدن الأمريكية.

المراجع

Anderson, B. 1991. *Imagined Communities.* London: Verso.

Anon. 1995. “Religion, Definition of.” In *The HarperCollins Dictionary of Religion* (ed.) J. Z. Smith. San Francisco: HarperCollins. 893–4.

Anon. 1998. Khutba: Lessons from the story of Ibrahim (AS) 3 April. https://www.shu.ac.uk/students/union/socs/Islamic/khtba-ibrahim(as).html.

Anon. 2008. Denmark: Papers Reprint Muhammad Cartoon. *New York Times* February 14. Retrieved September 2, 2009 from www.nytimes.com/2008/02/14/world/europe/14briefs-cartoon.html.

Anon. n.d. a. Signifi cance of Eid. The Story of Prophet Ibrahim’s attempt to sacrifice his son *(celebration of Eid Al-Adha).* Retrieved September 2, 2009 from www.guidedones.com/metapage/frq/eidadha10.htm.

Anon. n.d. b. Submission: No Sacrifice of Ishmail. “God never Ordered Abraham to sacrifice his son.” Retrieved September 2, 2009 from www.submission.org/Ismail.html.

Anon. n.d. c. Warsaw Ghetto. Warsaw (Warszawa) Photo Gallery. Ghetto Memorials. Retrieved September 2, 2009 from www.biega.com/wwa-3.html.

Anon. n.d. d. Building Our Communities Brick By Brick. Retrieved September 2, 2009 from web.youngmuslims.ca/resources/brochures/99-sacrifi ce.html.

Appleby, R. S. 2002. Visions of Sacrifice. Roots of Terrorism. *The Christian Century* October 17.

Aron, R. 1986. "Macht, Pouvoir, Puissance: Democratic Prose or Demoniacal Poetry?" In *Power* (ed.) S. Lukes. New York: New York University Press. 253–77.

Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, T. 1996. "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions: Interview with Saha Mahmood." *SEHR* (27 February) 5/1: 1–15.

Asad, T. 2001. "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion." History of Religions* 40/3: 205–22.

Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Stanford: Stanford University Press.

Asad, T. 2005. "Reflections on Laïcité & the Public Sphere." *Items and Issues* 5/3: 1–11.

Asad, T. 2007. *On Suicide Bombing.* New York: Columbia University Press.

Berlin, I. 1979. "The Originality of Machiavelli." In *Against the Current* (ed.) I. Berlin. London: Penguin. 25–79.

Bettenson, H. (ed.) 1970. *Documents of the Christian Church.* Oxford: Oxford University Press.

Bin Laden, O. 2001. Various statements.

Blogger. 2008. *Using Religion for Politics.* The McCotter Monitor, April 14. Retrieved September 2, 2009 from http://mccottermonitor.blogspot.com/2008/04/using-religion-for-politics.html.

Bodin, J. 1975. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (trans.) M. Kuntz. Princeton: Princeton University Press.

Bossy, J. 1985. *Christianity in the West, 1400–1700.* Oxford: Oxford University Press.

Bossy, J. 1991. "Unrethinking the Sixteenth-Century Wars of Religion." In *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion* (ed.) T. Kselman. Notre Dame: Notre Dame University Press. 267–85.

Braun, W. 2000. "Religion." In *Guide to the Study of Religion* (eds) W. Braun & R. T. McCutcheon. London: Cassell. 3–20.

Bush, G. W. 2001. Address to a Joint Session of Congress and the American People. Washington, DC: White House Office of the Press Secretary.

Celtel, A. 2005. *Categories of the Self: Louis Dumont's Theory of the Individual.* New York: Berghahn Books.

Chidester, D. 1988. *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Chidester, D. 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa.* Bloomington: Indiana University Press.

Cowdrey, H. E. J. 1985. "Martyrdom and the First Crusade." In *Crusade and Settlement* (ed.) P. Edbury. Cardiff: University of Wales. 46–56.

Davis, N. Z. 1975. "The Rites of Violence." In *Society and Culture in Early Modern France.* Stanford: Stanford University Press.

Dawkins, R. 2006. *The God Delusion.* New York: Houghton and Mifflin.

Decker, L. F. B. 2008. Typical Politician. *Los Angeles Times* June 9, Letters, A15.

Dennett, D. 2007. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon.* London: Penguin.

Douglas, M. 1980. *Evans-Pritchard.* London: Fontana.

Dumont, L. 1975. " 'Preface' by Louis Dumont to the French Edition of *The Nuer.*" In *Studies in Social Anthropology* (eds) J. Beattie & R. G. Lienhardt. Oxford: Oxford University Press. 328–42.

Dumont, L. 1979. *Homo Hierarchicus* (trans.) L. D. Mark Sainsbury, Basia Gulati. Chicago: University of Chicago Press.

Dumont, L. 1986a. “Genesis, I: The Christian Beginnings: From the Out-worldly Individual to the Individual-in-the-World.” In *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (ed.) L. Dumont. Chicago: University of Chicago Press. 23–59.

Dumont, L. 1986b. “Genesis, II: The Political Category and the State from the 13th Century Onward.” In *Essays on Individualism* (ed.) L. Dumont. Chicago: University of Chicago Press. 60–103.

Dvornik, F. 1951. “Emperors, Popes, and General Councils.” *Dumbarton Oaks Papers* 6/1–23.

Eisenstadt, S. N. (ed.) 1968. *Max Weber: On Charisma and Institution Building.* Chicago: University of Chicago Press.

Evangelical, M. o. t. & S. Committee. 2008. *An Evangelical Manifesto: A Declaration of Evangelical Identity and Public Commitment.* May 7. Retrieved September 2, 2009 from http://www.evangelicalmanifesto.com/media/manifesto.htm.

Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer.* Oxford: Oxford University Press.

Figgis, J. N. 1998. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625.* Bristol, England: Thoemmes Press.

Fitzgerald, T. 1997. “A Critique of ‘Religion’ as a Cross Cultural Category.” *Method and Theory in the Study of Religion* 9/2: 91–110.

Fitzgerald, T. 2007. *Discourse on Civility and Barbarity.* Oxford: Oxford University Press.

Flori, J. 1991. “Mort et martyre des guerriers vers 1100: L’exemple de la première croisade.” *Cahiers de civilization médievale* 34/121–39.

Flori, J. 2001. *La Guerre Sainte: La formation de l’idée de croisade dans l’Occident chrétien.* Paris: Auber.

Foucault, M. 1977a. “Ch 8. The Eye of Power.” In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (ed.) C. Gordon. New York: Pantheon. 146–65.

Foucault, M. 1977b. “Ch 10. The History of Sexuality.” In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (ed.) C. Gordon. New York: Pantheon. 183–93.

Foucault, M. 1977c. “Ch 7. Powers and Strategies.” In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (ed.) C. Gordon. New York: Pantheon. 134–45.

Foucault, M. 1980. “Ch. 5. Two Lectures.” In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (ed.) C. Gordon. New York: Pantheon.

Foucault, M. 1988. “Technologies of the Self.” In *Technologies of the Self* (eds) L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutto. Amherst: The University of Massachusetts Press. 16–49.

Frei, C. 2001. *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography.* Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Friedman, R. B. 1990. “On the Concept of Authority in Political Philosophy.” In *Authority* (ed.) J. Raz. New York: New York University Press. 56–91.

Gentile, E. 1996. *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* (trans.) K. Botsford. Cambridge: Harvard University Press.

Giddens, A. (ed.) 1986. *Durkheim on Politics and the State.* Stanford: Stanford University Press.

Gladstone, W. 1877. “On the Influence of Authority in Matters of Opinion.” *The Nineteenth Century* (March) 1/3-4.

Godelier, M. 1999. *The Enigma of the Gift* (trans.) N. Scott. Chicago: University of Chicago.

Harris, S. 2006. *Letter to a Christian Nation.* New York: Knopf.

Herrin, J. 1987. *The Formation of Christendom.* Princeton: Princeton University Press.

Hitchens, C. 2007. "Defending 'Islamofascism': It's a Valid Term. Here's Why." *Slate* (22 October).

Hitchens, C. 2007. *God Is Not Great.* New York: Twelve.

Holt, M. P. 1995. *The French Wars of Religion, 1562-1629.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hubert, H. & M. Mauss. 1968. "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux." In *Marcel Mauss, Oeuvres. Volume 1. Les Fonctions sociales du sacré* (ed.) V. Karady. Paris: Éditions du Minuit. 3–39.

Israeli, R. 1997. "Islamikaze and their Signifi cance." *Terrorism and Political Violence* (Autumn) 9/2: 96–112.

Israeli, R. 2002. "A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism." *Terrorism and Political Violence* 14/4: 23–40.

Jahanbegloo, R. 2009. Iran's Clash of Mosque vs. State. *Los Angeles Times* June 15, 3.

Jordan, S. 2002. The Women Who Would Die for Allah. *New Statesman* 131/4570: 32–7.

Kaplan, B. J. 2007. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe.* Cambridge: Harvard University Press.

Kelsay, J. 2002. Suicide Bombers: The 'Just War' Debate, Islamic Style. *The Christian Century* August 14–27: 22–5.

Kennan, G. F. 1952. *American Diplomacy: 1900-1950.* New York: Mentor.

Knox, R. A. 1950. *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* Oxford: Oxford University Press.

Küng, H. 2007. *The Catholic Church.* New York: Modern Library.

Lawrence, B. (ed.) 2005. *Messages to the World: The Statements of Osama bin Laden.* London: Verso.

Lease, G. 1994. "The History of 'Religious' Consciousness and the Diffusion of Cultural Strategies for Surviving Dissolution." *Historical Reflections/Refléxions Historiques* 20/453–79.

Lilla, M. 2008. *The Stillborn God.* New York: Vintage.

Lincoln, B. 1994. *Authority: Construction and Corrosion.* Chicago: University of Chicago Press.

Lincoln, B. 2003. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11.* Chicago: University of Chicago Press.

Lukes, S. 1972. *Emile Durkheim.* New York: Harper and Row.

Margalit, A. 2003. The Suicide Bombers. *The New York Review of Books* 50/1:36–9.

Max. 2001. World: Daily News: ABC News.

McCutcheon, R. T. 2001. *Critics Not Caretakers Redescribing the Public Study of Religion.* Albany: SUNY.

Minogue, K. 1995. *Politics: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Morgenthau, H. J. 1962. "The Influence of Reinhold Niebuhr in American Political Life and Thought." In *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice of Our Time* (ed.) H. R. Landon. Greenwich, CT: Seabury Press. 97–110.

Morgenthau, H. J. 1965. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace.* New York: Alfred A. Knopf.

Morris, C. 1989. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250.* Oxford: Oxford University Press.

Murphy, K. 2008. Tony Blair details role of his faith. *Los Angeles Times* April 30. Retrieved September 2, 2009 from http://articles.latimes.com/2008/apr/30/world/fg-blair30.

Nelson, B. 1969. *The Idea of Usury: from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood.* Chicago: University of Chicago Press.

Neuhaus, R. J. 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America.* Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Nogent, G. O. 1997. *The Deeds of God through the Franks* (trans.) R. Levine. Woodbridge, Suffolk: Boydell and Brewer.

Oakley, F. 1962. "On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and George Buchanan." *Journal of British Studies* (March) 1/2: 1–31.

Oakley, F. 1996 " 'Anxieties of Influence': Skinner, Figgis and Early Modern Constitutionalism." *Past and Present* 151/May: 60–110.

Oakley, F. 2003. *The Conciliar Tradition.* Oxford: Oxford University Press.

Oakley, F. 2006. *Kingship.* Oxford: Blackwell.

Obama, B. 2006. *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream.* New York: Crown.

Orwell, G. 1948. "Appendix: The Principles of Newspeak." In *1984* (ed.) G. Orwell. London: Harcourt Brace. 267–79.

Orwell, G. 1956. "Politics and the English Language." In *The Orwell Reader* (ed.) R. H. Rovere. New York: Harcourt, Brace & World. 355–66.

Ozment, S. 1980. *The Age of Reform 1250-1550.* New Haven: Yale University Press.

Pape, R. A. 2003. Dying to Kill Us. *New York Times* September 22. Retrieved September 2, 2009 from www.nytimes.com/2003/09/22/opinion/dying-to-kill-us.html.

Pape, R. A. 2005. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism.* New York: Random House.

Pelikan, J. 2003. *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition.* New Haven: Yale University Press.

Peters, R. S. 1958. "Authority." *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes* 32/207–24.

Philpott, D. 2000. "The Religious Roots of Modern International Relations." *World Politics* 52/2: 206–45.

Pickering, W. S. F. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories.* London: Routledge.

Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation.* New York: Farrar and Rinehart.

Ranulf, S. 1939. "Scholarly Forerunners of Fascism." *Ethics* 50/16–34.

Raz, J. 1986. *The Morality of Freedom.* Oxford: Oxford University Press.

Réville, A. 1874. "Contemporary Materialism in Religion: the Sacred Heart." *Theological Review* 44/January: 138–56.

Réville, A. 1905. *Lectures on the Origin and Growth of Religion [1884]* (trans.) P. H. Wicksteed. London: Williams and Norgate.

Réville, J. 1907. "Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France." *Revue de l'histoire des religions* 55/189–207.

Riley-Smith, L. & J. Riley-Smith. 1981. *The Crusades: Idea and Reality 1095-1274.* London: Edward Arnold.

Rivière, J. 1912. "La redemption devant la pensée moderne." *La revue du clergé français 70* 284/285, 98, 99.

Robertson, P. 2007. Broadcast of 12 June 2007 (trans.) C. B. Network, USA. In *The 700 Club.* Retrieved September 2, 2009 from http://mediamatters.org/research/200804090011.

Sabatier, A. 1904. *The Doctrine of the Atonement and Its Historical Evolution* (trans.) V. Leuliette. London: Williams and Northgate.

Schmitt, C. 2005a. *The Concept of the Political* (trans.) G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

Schmitt, C. 2005b. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (trans.) G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

Scott, D. 2006. "Appendix The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad." In *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (eds) D. Scott & C. Hirschkind. Stanford: Stanford University Press. 243–303.

Singer, R. 2009. Letter from Robert Singer, responding to Michele Madigan Somerville's "Born Again in Brooklyn." *New York Times* June 27.

Skinner, Q. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 2: The Age of Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Smart, N. 1983. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs.* New York: Scribners.

Smith, J. Z. 2004. "Religion, Religions, Religious." In *Relating Religions* (ed.) J. Z. Smith. Chicago: University of Chicago Press. 179–96.

Strenski, I. 1987. *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History.* Iowa City: Iowa University Press.

Strenski, I. 1993a. "Henri Hubert, Racial Science and Political Myth." In *Religion in Relation* (ed.) I. Strenski. London: Macmillan. 180–201.

Strenski, I. 1993b. "Love and Anarchy in Romania." In *Religion in Relation* (ed.) I. Strenski. Columbia: University of South Carolina Press. 166–79.

Strenski, I. 1998a. "Durkheim's Bourgeois Theory of Sacrifice." In *On Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life* (eds) N. J. Allen, W. S. F. Pickering & W. W. Miller. London: Routledge. 116–26.

Strenski, I. 1998b. "Religion, Power and the Final Foucault." *JAAR* (Summer 1998) 66/2: 345–68.

Strenski, I. 2002. *Spontaneous Shrines.* Riverside, CA: University of California, Riverside.

Strenski, I. 2003a. "Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim 'Human Bombers'." *Terrorism and Political Violence* 15/2: 1–34.

Strenski, I. 2003b. *Theology and the First Theory of Sacrifice.* Leiden: E. J. Brill.

Strong, T. B. 2007. "Foreword." In *Carl Schmitt, The Concept of the Political* (ed.) T. B. Strong. Chicago: University of Chicago Press. ix–xxi.

Taylor, C. 1985a. "Foucault of Freedom and Truth." In *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, 2* (ed.) C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press. 152–84.

Taylor, C. 1985b. "Understanding and Ethnocentricity." In *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, 2* (ed.) C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press. 116–33.

Tiele, C. P. 1898. *Elements of the Science of Religion. Part 2: Ontological.* Edinburgh and London: W. Blackwood and Sons.

Tierney, B. 1964. *The Crisis of Church and State 1050-1300.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Urban II, P. 1981. "Four Letters on Crusading from Pope Urban II." In *The Crusades: Idea and Reality 1095-1274* (eds) L. Riley-Smith & J. Riley-Smith. London: Edward Arnold. 37–40.

Volpi, F. & B. S. Turner. 2007. "Introduction. Making Islamic Authority Matter." *Theory, Culture and Society* 24/1: 1–19.

Walzer, M. 1986. "The Politics of Michel Foucault." In *Foucault: A Critical Reader* (ed.) D. C. Hoy. Oxford: Blackwell. 51–68.

Walzer, M. 1992. *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI.* New York: Columbia University Press.

Watson, J. 1997. *The Christian Coalition: Dreams of Restoration, Demands for Recognition.* New York: St. Martin's.

Webber, J. 1992. *The Future of Auschwitz.* Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies.

Weber, M. 1946. “Politics as a Vocation.” In *From Max Weber: Essays in Sociology* (eds) H. H. Gerth & C. W. Mills. New York: Oxford University Press. 77–128.

Wieseltier, L. 1991. “Two Concepts of Secularism.” In *Isaiah Berlin: A Celebration* (eds), E. Margalit & A. Margalit. Chicago: University of Chicago Press. 80–99.

Wilson, W. 1913. Inaugural Address. March 4. Retrieved September 2 from www.bartleby.com/124/pres44.html.

Yaseen, S. A. 2002. Eid message to the Ummah from Shaikh Ahmad Yaseen on the Struggle in Palestine. February 19. Retrieved September 2, 2009 from www.yaseenday.com/articles/muslimedia.htm.


هنداوي